عقل در سیاست

حسین بشیریه

سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه شناسی و توسعه سیاسی



مجموعهٔ دانش سیاسی ۴
کاری از مؤسسهٔ پژوهشی
نگاه معاصر

عقل در سیاست

سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعهٔ سیاسی

حسین بشیریه

***

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری: باسم‌الرسام / حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر (محسن کرمی) / لیتوگرافی: نوید / چاپ و صحافی: فرنو / چاپ اوّل: ۱۳۸۳ / شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه / قیمت: ۷۹۰۰ تومان

نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحد دانش (اقدسیه)، شماره ۴۹، واحد ۱۰

تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ نمابر ۲۲۸۴۹۳۹

پست‌الکترونیکی negahemoaser@yahoo.com

بشیریه، حسین، ۱۳۳۲ -

عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی / حسین بشیریه.

ـ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

۸۲۷ ص. ؛ (دانش سیاسی؛ ۴) ISBN: 964 - 7763 - 24 - 7

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. علوم سیاسی ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. علوم سیاسی ــ فلسفه. ۳. جامعه‌شناسی سیاسی ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان. ب. عنوان: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی.

۵ ب ۲ ف / JA۶۹ ۳۲۰

کتابخانه ملی ایران ۳۵۳۸۵ـ۸۲م

هر چه گفتیم جز حکایت دوست
در همه عمر از آن پشیمانیم

فهرست

توسعه ۵۷۹

ایران ۶۵۹

یادداشت نویسنده

از سی و پنج گفتاری که در این کتاب گردآوری شده‌اند، ۲۲ مقاله پیشتر در دو مجموعه مقالات با عنوان *دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی* و *جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران* (هر دو از انتشارات مؤسسه نشر علوم نوین) منتشر شده بودند. از ۱۳ مقاله دیگر دو گفتارِ *درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد* و *گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی* به عنوان کتابهای ویژه مجلهٔ نقد و نظر انتشار یافته بودند، هفت گفتار دیگر به عنوان مقالات در مجلات مختلف منتشر شده بودند و چهار مقاله باقیمانده نیز انتشار نیافته بودند. درونمایهٔ اصلی همهٔ این مقالات، اندیشهٔ توسعه و تکامل اجتماعی و سیاسی است که یا در پوشش گفتارهای فلسفی و یا در قالب مباحث جامعه‌شناسانه و تاریخی عرضه شده است. به سخن دیگر اندیشهٔ مرکزی عقل جمعی، تساهل، آزادی و سلطه‌ستیزی رشتهٔ پیوند همه این گفتارهاست. از مجموعهٔ این مقالات چهارده گفتار در باب مسائل توسعه و جامعه‌شناسی سیاسی ایران هستند و مباحث مرتبطی دربارهٔ جامعه مدنی، توسعه سیاسی، فرهنگ سیاسی، رابطه دین و سیاست، تحزب، مشروعیت و مشارکت سیاسی، ایدئولوژی و هویت اجتماعی را در بر می‌گیرند. مقالات این مجموعه در فاصله سالهای ۱۳۶۲ تا ۱۳۸۲ نوشته شده‌اند.

حسین بشیریه ـ مرداد ۱۳۸۲

i

اندیشه

۱
مسائل اساسی در فلسفه سیاسی

سقراط پیر به کریتو گفت:

«نگران آن مباش که استادان فلسفه خوب‌اند یا نه، بلکه تنها به فلسفه بیندیش، بکوش تا آن را به خوبی وارسی کنی و دریابی؛ اگر آن را بد یافتی بکوش تا مردمان را از آن رویگردان کنی؛ اما اگر آن‌چنان بود که به اعتقاد من هست در آن صورت از آن پیروی و بدان خدمت کن و دلشاد باش»[1]

با آنکه آثار بزرگ فلاسفهٔ سیاسی محتوای اصلی فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهند، باید میان تاریخ فلسفه سیاسی و فلسفه سیاسی تمیز داد. آثار فلاسفه سیاسی تنها بعضاً فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه هستند؛ علم سیاست و توصیف نهادهای سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، اخلاق و متافیزیک جزء عمده‌ای از محتویات آن آثار به شمار می‌روند. بنابراین مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی به معنی مطالعه فلسفه سیاسی نیست. به طریق اولی مورخ فلسفه سیاسی را نباید فیلسوف سیاسی بشمار آورد:

«بسیاری از استادان فلسفه سیاسی در حقیقت پژوهنده تاریخ کلی اندیشه‌های سیاسی هستند. اما به همان دلیل که صرف حضور در مسابقه

---

1. W. Durant, *the Story of Philosophy* 27th ed NewYork, p.xxix.

گاوبازی هر نظاره‌گر مشتاقی را گاوباز نمی‌کند، مطالعه تاریخ فلسفه نیز آنان را فیلسوف سیاسی نخواهد ساخت»[1] با این حال در روزگار ما نگرش تاریخی به فلسفه سیاسی بر نگرش تحلیلی مسلط است. نگرش تحلیلی به فلسفه سیاسی به عنوان دیسیپلینی مستقل از تاریخ تفکر سیاسی نیازمند انتزاع و تجرید و تعمیم و طبقه‌بندی مفاهیم فلسفه فیلسوفان سیاسی است. **فلسفی اندیشیدن** درباره سیاست مستلزم فراتر رفتن از نگرش تاریخ فلسفه سیاسی است. هدف مقاله حاضر بحث از ماهیت و مهمترین مسائل فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه صرفنظر از ترتیب تاریخ فلسفه‌های سیاسی است.

روش تحلیل فلسفه سیاسی به عنوان دیسیپلینی مستقل را باید در مقابل چند روش متداول در بررسی اندیشه‌های سیاسی قرار داد: نخست روش تاریخگرایی که به مطالعه شرایط اجتماعی و تاریخی پیدایش اندیشه‌های سیاسی می‌پردازد و محتوای آنها را با اوضاع و احوال تاریخ پیوند می‌دهد؛ دوم روش جامعه‌شناختی که اندیشه‌های سیاسی را صرفاً بازتاب ساختار و منازعات اجتماعی و اقتصادی هر دوران به شمار می‌آورد؛ و سوم روش بازنگرش که اندیشه‌های سیاسی فلاسفه پیشین را در پرتو علایق و مسائل مدرن بررسی می‌کند مثل این پرسش که آیا اندیشه‌های سیاسی افلاطون یا هگل توتالیتر بود یا نه.[2] وجه مشترک این روشها آن است که استقلال فلسفه سیاسی به عنوان یک دیسیپلین را سلب می‌کند و آن را تابع دیسیپلین تاریخ یا جامعه‌شناسی می‌سازد.

«فلسفه سیاسی عبارت از پژوهش در موضوعات مربوط به زندگی عمومی و پیشبرد کیفیت آن است و حوزه سیاسی را با مصالح عمومی یکسان می‌شمارد.»[3] موضوع بحث فلسفه سیاسی کل دولت یا جامعه سیاسی است و یا به سخن دیگر دلنگرانی اخلاقی برای کیفیت زندگی کل جامعه سیاسی ویژگی اصلی فلسفه سیاسی است. در فلسفه سیاسی جدا کردن ابعاد توصیفی و تحلیلی

---

1. A. Quinton(ed.) ***Political Philosophy*** Oxford U.P,1967, p.3.

2. See D. O, Conner, ***A Critichal History of Western Philosphy***. NewYork 1964.

3. ***Encyclopedia of Social Sciences***, Entry: Political Theory (q. p. 322).

از جهات تجویزی و هنجاری ممکن نیست. بنابراین فلسفه سیاسی در پرتو این اشتغال خاطر اساسی به تنظیم و عرضه تفاهم و نظراتی برای فهم ماهیت حکم و آمریت، اطاعت و تبعیت، ماهیت، ضرورت، و غایت جامعه و دولت، علت و چگونگی تشکل انسان در اجتماعات، شرایط بهزیستی سیاسی انسان یا بهترین شیوه سازمان دادن به زندگی انسان در جامعه و مآلاً غایات و ارزشهای اساسی زندگی سیاسی بویژه عدالت، آزادی و برابری می‌پردازد. اساس مهمترین مباحث فلسفه سیاسی درباره این مسائل بحث از طبیعت و نهاد انسان به عنوان نقطه عزیمت فکریست.

هر یک از دستگاههای فلسفه سیاسی با روش خاص خود به توضیح جهان سیاسی می‌پردازد: تکیه بر مشاهده و استدلال (ارسطو)، استدلال انتزاعی و منطقی (هابز)، تکیه بر عقل سلیم و حقوق طبیعی (لاک)، تکیه بر وحی الهی (سنت اگوست) و یا بر عقل (هگل) مهمترین روشهای فلاسفه سیاسی بوده‌اند.[۱]

فلسفه سیاسی قلمرو محاجه و مشاجره و اختلاف نظر است نه حوزه اجماع و توافق؛ پاسخ‌هایی که به مسائل اساسی فلسفه سیاسی داده شده است اغلب متفاوت و گاه متناقض‌اند؛ این پاسخها محتوای تاریخ فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهند. از این‌رو فلسفه سیاسی دانشی نه مرتب و متراکم بلکه گسسته و پرتناقض است. شاید تنها و مهمترین وجه مشترک دستگاههای فلسفه سیاسی کوشش در راه پاسخگویی به مسایل اساسی و مشترکی باشد که محتوای فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه را تشکیل می‌دهند. در این مقاله مهمترین مسایل فلسفه سیاسی و مهمترین پاسخهایی را که به آنها داده شده است بررسی خواهیم کرد.

الف) مسأله ماهیت طبع انسان

اگر به تحلیل استدلالات فلاسفه سیاسی بپردازیم خواهیم دید که اغلب این استدلالات بر پایه فرضیاتی درباره نهاد انسان استوارند. در هر فلسفه سیاسی

1. Ibid.

برداشت خاصی از طبع انسان خواه آشکار یا ضمنی، مندرج است و این برداشت نقش تعیین کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن فلسفه دارد. به عبارت دیگر اختلاف‌نظر اساسی فلاسفه سیاسی بر سر مسایل عمده فلسفه سیاسی مآلاً به اختلاف‌نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی بازمی‌گردد؛ توضیح اولیه بسیاری از مسایل ثانویه در فلسفه‌های سیاسی را باید در برداشت‌های خاص آنها از طبع بشر جستجو کرد.

اختلاف‌نظر فلاسفه سیاسی درباره مسأله زیربنایی طبع بشر بر حول چهار محور شکل گرفته است: نخست اینکه آیا انسان طبعاً موجودی فردگرا یا جمعگرا است؛ دوم اینکه آیا انسان طبعاً موجودی سیاسی (مدنی) یا غیرسیاسی است؛ سوم اینکه آیا انسان طبعاً موجودی عقلانی و آزاد یا غیرعقلانی و مجبور است؛ و چهارم اینکه آیا انسان طبعاً موجودی کمال‌پذیر یا کمال‌ناپذیر است.[1] بر این اساس هشت برداشت از طبع بشر در نزد فلاسفه سیاسی یافت می‌شود.

۱. **انسان طبعاً فردگراست.** جان لاک فیلسوف انگلیسی مبنای اصالت فرد و استقلال وی از جامعه را که به نظر او عضویت فرد در آن ثانوی و اختیاری است در برخورداری هر فرد از نیروی خرد جستجو می‌کرد. به حکم برخورداری از این نیرو که همان حکم طبیعت است همه انسان‌ها آزاد و برابر و مستقل‌اند: همه افراد پس از رسیدن به بلوغ عقلی در تنظیم اعمال و رفتار و تمشیت امور و اموال خود از توانایی لازم برخوردارند و نیازی به دخالت دیگران ندارند. بهمان حکم هیچ فردی بر دیگری از نظر سیاسی یا اخلاقی امتیازی ندارد و تصمیم‌گیری یکی به جای دیگری نقض حقوق آزادی و برابری خواهد بود. اما اگر همگان آزاد و برابرند چگونه قدرت سیاسی به معنی حق وضع قانون پدید می‌آید؟ تنها راه پیدایش قدرت سیاسی آن است که افراد به اطاعت و تبعیت رضایت دهند. و از آنجا که انسان آزاد و عاقل وضع موجود را به وضعی بدتر تبدیل نخواهد کرد،

1. Ch. Berry, ***Human Nature: Issues in Political Theory***. Macmillan, London, 1986, ch. I.

بنابراین اطاعت از قدرت و قانون در جهت حفظ و تقویت آزادی انسان خواهد بود. وظیفه قدرت حفظ حیات و آزادی فرد است. همچنین به دلیل آزادی و عقلانیت انسانها هیچ کس و من‌جمله قدرت حاکم نمی‌تواند فرد را به پذیرش یا رد عقیده‌ای وادار سازد. بنابراین تساهل در عقاید از حقوق آزادی و برابری و عقلانیت افراد برمی‌خیزد. رویهمرفته جامعه و قدرت در مقایسه با فرد مقوله‌ای ثانویه است.[1]

۲. **انسان طبعاً اجتماعی است.** کارل مارکس در آثار دوران جوانی خود بر آن بود که انسان اساساً موجودی تولید کننده و بنابراین متأثر از مجموعه روابط اجتماعی است. «جوهر انسان جمعی بودن انسان است، انسانها با فعال ساختن جوهر خود جماعت انسانی را تولید می‌کنند. این جماعت قدرتی انتزاعی و کلی نیست که در ماوراء وجود فرد تنها قرار گیرد، بلکه جوهر فرد، فعالیت او، زندگی او، روح او، ثروت اوست.»[2] انسان در روند تولید مادی این خصلت جمعی بودن خود را آشکار می‌سازد. فرد در روند تولید نیازهای جمع را برآورده می‌کند؛ تولید جمعی، خودآگاهانه و آزاد ویژگی اصلی انسان است.

اگر انسان بدین معنا موجودی اجتماعی است، در آن صورت نمی‌توان گفت جماعت و اجتماع اختیاری و دلبخواهی است. تحقّق غایات فردی مستلزم شناسایی غایات دیگران است؛ خارج از اجتماع فرد هویت، ارزش و غایت خود را از دست می‌دهد.

۳. **انسان طبعاً سیاسی است.** ارسطو انسان را «حیوانی طبعاً متمایل به زندگی در دولتشهر» تعریف کرده است.[3] طبیعت یا ماهیت اصلی انسان از طریق فعالیت سیاسی آشکار می‌شود و زندگی در دولتشهر خاصّهٔ انسان است. ارسطو

---

1. Ibid, pp. 2-4.
2. K. Marx, ***Early Writings***. Penguin 1975., quoted in Berry op. cit. p. 4.
3. Aristotle, ***Politics***. trans. E. Barker, Oxford 1946 p. 5. quoted in Berry p. 9.

خانواده، شهر و دولت را از نظر مراتب تکامل قرینه مراحل پیدایش نبات، حیوان و انسان در طبیعت می‌دانست و انسان را طبعاً مدنی می‌شمرد و مقصود او از طبیعت هر چیز غایت و کمال آن چیز بود؛ پس غایت یا طبیعت انسان در دولت ظاهر می‌شود. زندگی سیاسی فی‌نفسه غایت زندگی انسان است اما تجارت به عنوان مثال، نه غایت زندگی بلکه وسیله‌ای است و به اقتضای ضرورت انجام می‌شود، درحالیکه سیاست لازمه بهزیستی و آزادی از مقتضیات ضرورت است. فعالیت و مشارکت سیاسی در امور عمومی جامعه عملی است که طبیعت انسان را متحقق می‌کند؛ شهروند آزاد طبیعتش تحقق می‌یابد، اما برده طبیعتش تحقق نمی‌یابد؛ با این حال انسان طبعاً برده نیست بلکه موجود مدنی بالطبع و آزاد است.

۴. انسان طبعاً غیرسیاسی است. اصحاب اصالت فایده انسان را به عنوان موجودی اساساً در تعقیب شادی تعریف می‌کردند که از هر وسیله‌ای برای ارضاء خواستهای خود بهره می‌جوید. جرمی بنتهام و جان استوارت میل بر آن بودند که خواست لذت و گریز از رنج و درد در طبیعت انسان مخمر است. «هوادار اصالت فایده فضیلت را تنها به این دلیل بد می‌شمارد که از آن رنج برمی‌خیزد».[1] هرکس برای افزایش عوامل لذت خود یعنی قدرت و ثروت می‌کوشد عوامل لذت دیگران را محدود کند. از اینجا ضرورت حکومت پیش می‌آید. اکثریت مردم برای حفظ عوامل لذت خود قدرت سیاسی را به معدودی از افراد تفویض می‌کنند اما این افراد نیز چون انسان‌اند به دنبال ثروت و قدرت خواهند رفت؛ بنابراین مسأله اساسی سیاست آن است که با توجه به طبع انسان چگونه می‌توان قدرت حکومت را محدود کرد. از آنجا که «تنها توجیه حکومت آن است که حداکثر شادی را فراهم سازد»[2] و مهمترین مشغله انسان تأمین وسائل ارضای خواستهای خویش است، بنابراین سیاست مشغله‌ای حاشیه‌ایست. عدم مشارکت

---

1. J. Bentham, quoted by C. Wayper, ***Political Thought***. London, the English Universities press, 1973, p. 89. 2. Ibid, p. 88.

در زندگی سیاسی زیانی بشمار نمی‌رود، چون انسان اساساً غیرسیاسی است.

۵. انسان طبعاً عقلانی و آزاد است. هگل بر آن بود که انسان عقلانی و درنتیجه خودآگاه و آزاد است. البته فلسفه هگل فلسفه‌ای فردگرا نیست بلکه براساس آن انسان در جامعه و دولت ارزش و واقعیت عقلانی خود را درمی‌یابد. روح یا عقل در فرآیند تاریخ به خودآگاهی می‌رسد؛ تاریخ جهان بنابراین فرآیندی عقلانی است؛ و یا تاریخ رشد آگاهی درباره آزادی است. برطبق فلسفه عمومی هگل دولت از فرد عقلانی‌تر است چون هر دولتی مظهر مرحله‌ای از تکامل روح است: «دولتهای فعلی در مقایسه با افرادی که آنها را تشکیل می‌دهند همواره عقلانی‌تر و تجسم راستین‌تری از روح‌اند».[1] نهادها و مؤسسات اجتماعی از آنجا پدید می‌آیند که تجلی روح عینی هستند.

فرد، تنها در درون اجتماع به خویشتن خویش می‌رسد؛ اخلاق صوری میان‌تهی است و اخلاق انضمامی تنها اخلاق اجتماعی است. با این حال مهمترین خصلت طبع آدمی به نظر هگل توانایی تعقل است؛ درست به این علت که انسان می‌داند که حیوان است، حیوان نیست. آدمی به تبع تعقل، آزاد است. توانایی انسان به خودکشی نمونه‌ای از آزادی است، اما حیوان که اسیر غرایز است قادر به انجام این کار نیست. انسان با ایجاد نهادهای اجتماعی بر خودش محدودیت وضع می‌کند ولی این محدودیت نه ضدآزادی بلکه مظهر عقلانیت و آزادی اوست. وضع قانون که متضمن عقل و اراده آدمی است، نه محدودیتی بر آزادی بلکه تحقق آزادی است. همه نهادهای اجتماعی مظهر آزادی و عقل انسان‌اند، تاریخ عرصه گسترش آزادی انسان و عقلانیت فزایندهٔ نهادهای اجتماعی است. اما حیوانات تاریخ ندارند بلکه تابع تکرار طبیعت‌اند. «یک نسل از خوکها شبیه همه نسلهای پیشین است.»[2]

۶. انسان طبعاً غیرعقلانی و مجبور است. هابز در *لویاتان* زندگی انسان را

1. Wayper, op. cit. p. 169.
2. Berry, op. cit. p. 16.

مجموعه‌ای از حرکات ارادی و غیرارادی و فرآیندی مکانیکی می‌داند. حرکت ارادی مسبوق به حرکتی داخلی است که کوشش خوانده می‌شود. میان تمایلات و بیزاریهای درونی انسان که انگیزه عمل او هستند همواره حرکاتی وجود دارد. اراده به عمل حاصل مجموعه‌ای از حرکات درونی میان تمایلات و بیزاریهاست. همه حرکات به حکم طبیعت انسان در جهت منافع ارگانیسم او صورت می‌گیرد. رویهمرفته شور و احساس و عواطف عوامل تعیین کننده رفتار انسان‌اند و انگیزه‌های او غیرعقلانی یعنی غیرقابل کنترل هستند. البته انسان به لحاظ توانایی تکلم که مبین فکر و اندیشه است واجد عقل است لیکن عقل در تفکر هابز تنها به معنی قدرت محاسبه و جمع و تفریق است و به هرحال تابع عوامل اصلی رفتار یعنی عواطف و بیزاریهاست. به همین ترتیب هر عملی که منطبق با تمایلات فرد باشد معقول به‌شمار می‌رود. اصل اساسی در زندگی انسان حواس اوست؛ دنیای هرکس محدود به حواس اوست؛ افراد در درون نظم مشترک اخلاقی زندگی نمی‌کنند بلکه حقایق و لذات را برحسب حواس خود به صور گوناگون درک می‌کنند. در زندگی فرد دو مشکل وجود دارد: یکی مشکل زیستن با دیگران که دارای امیال مشابهی هستند و این خود موجب رقابت و کینه‌توزی می‌شود و دیگری نقص ذاتی و غرور انسان. این دو ویژگی وضع طبیعی را به وجود می‌آورند که در آن قدرت عمومی وجود ندارد و مردم در حالت جنگ همه بر علیه همه و ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار به سر می‌برند. «آدمیان در زیستن با یکدیگر نه تنها لذت نمی‌برند بلکه سخت در رنج می‌شوند، مگر آنکه قدرتی وجود داشته باشد تا همه آنها را در حالت ترس نگه دارد.»[1]

انسانها به حکم عقل رام و آرام نمی‌شوند، بلکه تنها راه ایجاد آرامش و امنیت در بین آنها بهره‌گیری از نیرومندترین شور و هیجان آدمی یعنی ترس از مرگ است که حاکم مطلق در دل ایشان بیفکند. بنابراین رفتار آدمی طبعاً معلول عوامل خارج از عقل و اراده او و غیرعقلایی است.

1. Wayper op. cit. p. 49.

۷. انسان طبعاً کمال‌پذیر است. آنارشیست‌ها بر آن بودند که ذهن آدمی لوح ساده‌ای است و تنها از تجربه تاثیر می‌پذیرد. بویژه شخصیت آدمی متاثر از آموزش است. انسان توانایی ادراک حقیقت را دارد و از نظر اخلاقی قابل پیشرفت و کمال‌پذیر است. نقصان و بدی حاصل بدآموزی است.

ویلیام گادوین نخستین متفکر عمده آنارشیست در کتاب *پژوهشی درباره عدالت سیاسی* (۱۹۷۳) بر آن بود که همه سازمانهای اجتماعی و بویژه حکومتها مفسداند. حکومت شری است که به مقتضای جهل انسان پدید آمده است اما با پیشرفت آموزش و حقیقت در جامعه عدالت برقرار خواهد شد و دولت ضرورت خود را از دست خواهد داد. پرودون دیگر متفکر عمده آنارشیست بر آن بود که با کشف قوانین طبیعی جامعه قوانین دلبخواهانه و خودسرانه حکومتها از میان خواهد رفت.

پیترکروپوتکین بر طبیعت اجتماعی انسان تاکید می‌گذاشت و تعاون را بجای رقابت و تنازع عامل عمده‌ای در فرآیند تکامل حیات می‌دانست. آنارشیست‌ها رویهمرفته بر آن بودند که انسانها تفاوت‌های طبیعی با هم ندارند و تنها مانع کمال‌پذیری آنها ناآگاهی و زور است. آنها گرچه نظرات متفاوتی درباره نحوه سازماندهی به اقتصاد و مالکیت داشتند اما در مخالفت با هرگونه قدرت مرکزی یک زبان بودند. به گفته انگلس «در جامعه [آنارشیست‌ها] هیچگونه آمریتی وجود نخواهد داشت زیرا آمریت یعنی حکومت یعنی شر مطلق... قدرت اکثریت بر اقلیت نیز از میان خواهد رفت».[1]

۸. انسان طبعاً کمال‌ناپذیر است. سنت اگوست در *شهر خدا*، نافرمانی انسان در مقابل خداوند را ناشی از غرور و خودخواهی طبیعی وی می‌دانست. پس از هبوط طبع انسان در تبعیت از شیطان و در شیطنت و شرارت تثبیت شد و شهوت ثروت و قدرت در آن مخمر گردید. انسان گرچه عقل داشت لیکن عقلش تابع شهوات شد. از این‌رو دولت‌های موجود به نظر سنت اگوست مظهر شر و

1.F.Engels Letter to T.Cuno,Jan.1872.

کاربرد نامشروع قدرت بودند.[1]

ادموند برک فیلسوف سیاسی محافظه‌کار انگلیسی به ویژه در کتاب مشهورش *تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه* بر آن بود که انسانها تنها بعضاً عقلانی‌اند. طبع انسان منقاد عقل محض نتواند شد زیرا غرایز و احساسات تاثیر عمده‌ای بر آن می‌گذارند. بدون این غرایز و احساسات جامعه پایدار نخواهد ماند. تبعیت از قدرت حکام و احترام به اقتدار مذهب مبتنی بر این غرایز است نه بر عقل و تعقل. تعصبات و احساسات معنای اصلی اطاعت از نهادهای اجتماعی هستند. به ویژه مذهب تعصب پایداری است زیرا انسان طبعاً موجودی مذهبی است. بنابراین مسایل سیاست و حکومت را نمی‌توان با کاربرد عقل انتزاعی حل کرد. البته هر وضعی از نقطه‌نظر عقل و حقیقت محض نارساست اما چنین نقطه‌نظری خود نادرست است زیرا عقل محض پیچیدگی طبع آدمی را درنمی‌یابد. طبع انسان قابل کنترل و پیش‌بینی نیست و نمی‌توان براساس طرحهای عقلانی محض جامعه و دولت را دگرگون ساخت. از این‌رو برک هرگونه اقدام در راه انقلاب بنیادی را ناموجه و غیراخلاقی می‌شمرد. انقلاب فرانسه می‌خواست بدون توجه به سنن و تعصبات جامعه براساس عقل انتزاعی جامعه فرانسه را دگرگون کند اما مواجه با شکست شد.

«دولت درحقیقت قراردادی است. قراردادهای معمولی را می‌توان به خاطر منافع گذرا به دلخواه فسخ کرد، اما دولت را نباید همردیف قراردادی در تجارت فلفل و قهوه... بشمار آورد... دولت قراردادی است میان زندگان، مردگان و آیندگان».[2]



چنانکه آشکار است هریک از نگرشهای هشتگانه بالا بر وجه خاصی از

1. Berry, op. cit, Pp. 22-23.

2. E. Burk, ***Reflections on the Revolution in France***. NewYork, 1955. pp. 163-4.

زندگی و فعالیت انسان تاکید می‌گذارد. اگر مقدمات هریک از این نگرشها را بپذیریم، قاعدتاً نتایجی را که از هر نگرش خاصی در بحث از ماهیت دولت، اطاعت سیاسی و دیگر مسایل اساسی فلسفه سیاسی استنتاج می‌شود باید پذیرفت. بنابراین فلسفه سیاسی طبعاً گزینشگر است و به اقتضای هر نقطه‌نظر خاص برخی داده‌ها را حذف می‌کند و برخی را مورد مبالغه قرار می‌دهد. درعین حال میان برخی از وجوهی که مورد تاکید نگرشهای بالا قرار گرفته است لزوماً تباینی وجود ندارد؛ انسان هم به لحاظ برخوردی از بهره‌ای از عقل مستقل و آزاد است و هم به لحاظ ضرورت شرکت در تولید که امری جمعی است اجتماعی است؛ هم به لحاظ آفرینش نهادهای اجتماعی عقلانی و آزاد است و هم به لحاظ پیچیدگی نفسانی تابع عواملی غیراز عقل است؛ هم از جهاتی کمال‌پذیر است و هم از جهاتی کمال‌ناپذیر است. حوزه فلسفه سیاسی چنانچه ذکر شد حوزه گزینش میان داده‌ها، محاجه و اختلاف‌نظر است. مفهوم ماهیت طبع انسان بنیاد تعیین کننده بسیاری از پاسخهایی است که هر دستگاه فلسفه سیاسی خاص به مسایل اساسی فلسفه سیاسی می‌دهد.

ب) مسأله ماهیت دولت

شاید مهمترین مسأله فلسفه سیاسی مسأله ماهیت دولت باشد. هر تفسیری از ماهیت دولت به تبع خود تفسیری درباره غایات حکومت، بهترین شکل دولت، ضرورت اطاعت و جز آن به دنبال می‌آورد. در تعریف دولت می‌توان گفت که «نهاد اجتماعی دولت مجموعه روابط کم و بیش دائمی میان افراد از یک حیث است».[1]

جامعه حاوی نهادهای مختلفی است که از جهات گوناگون افراد را به یکدیگر ربط می‌دهند. دولت روابط کم و بیش دائمی میان افراد از حیث حکم و اطاعت است. حکومت که قدرت تنظیم زندگی اجتماعی را در دست دارد قائم به مجموعه روابطی است که نهاد دولت را تشکیل می‌دهد. البته دولت به عنوان

1. S. Korner, ***Fundamental Questions in Philosophy***. Penguin,1969, p.143.

نهاد اجتماعی حاکم بر سایر نهادها مورد بحث علم سیاست و حکومت و علم اداره و حقوق عمومی قرار می‌گیرد اما اینگونه مباحث مسایل فلسفی چندانی برنمی‌انگیزند، در حالیکه فلسفه سیاسی بحث از مسایل توصیفی منشأ تکوین و تکامل دولت در تاریخ را به انحاء گوناگون به مسایل مربوط به ارزشها و غایات سیاسی و بهترین شکل حکومت پیوند می‌دهد. مثلاً نظریه منشأ تکوین دولت به عنوان نهادی مبتنی بر قرارداد اجتماعی هرچند از نظر علمی و تاریخی قابل دفاع نیست، لیکن مفاهیم خاصی در مورد حقوق و تعهدات حکومت و شهروندان را وقتی می‌توان به خوبی دریافت که آنها را چنان در نظر بگیریم که گویی مبتنی بر قراردادی بوده‌اند. بنابراین چنین نظریه‌ای اساساً فلسفی است. رویهمرفته در فلسفه سیاسی دو دسته نظریه درباره ماهیت و منشأ دولت و دیگر تبعات این مبحث عرضه شده است: نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای ارگانیکی و نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای مکانیکی، می‌توان همراه با ویپر استدلال کرد که ریشه همه نظریات مدرن درباره دولت به فلسفه یونان بازمی‌گردد. به نظر او «یونانیان همه پاسخ‌های عمده به این پرسش را که چرا انسانها از دولت اطاعت می‌کنند پیدا کردند.» در میان این پاسخها نظر مربوط به مارکس را خواهیم یافت: طبقات شکل دولت را تعیین می‌کنند و خود بوسیله ساخت منافع اقتصادی تعیین می‌شوند. افلاطون می‌گوید: «هر شهری، هر قدر هم کوچک باشد، در واقع میان دو شهر تقسیم می‌شود، یکی شهر تهیدستان و دیگری شهر توانگران.»

ارسطو نیز بر آن است که ساخت اقتصادی دولت، ماهیت و طبیعت آن را تعیین می‌کند. همچنین نظریه دولت به عنوان ابزار و محصول اراده انسان برای تامین آسایش خویش که «ضامن حقوق انسانها در مقابل یکدیگر است» در آن فلسفه یافت می‌شود؛ این همان نظری است که از جانب لیکوفرون سوفسطایی ابراز می‌شود و ارسطو به آن حمله می‌کند. همچنین فلسفه یونان تئوری دولت به عنوان حاصل قرارداد نیز وجود دارد. گلوکن در کتاب **جمهوری** از این **عقیده عمومی** سخن می‌گوید که انسانها «قراردادی برای خودداری از بی‌عدالتی نسبت به یکدیگر وضع می‌کنند»؛ همین نظر را اپیکوریان نیز باور داشتند. نظریه دولت به عنوان نهاد مبتنی بر زور هم یافت می‌شود: تراسیماخوس در جمهوری می‌گوید:

«عدالت تنها مظهر نفع توانگران است»... «در عقاید اپیکوریان دراین باره که هدف وجود دولت تأمین بیشترین حد ممکن خیر خصوصی یا لذت است، ریشه اندیشه اصالت فایده نهفته است».[۱]

نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای انداموار دولت را از حیث کارکرد و تکوین و تکامل به ارگانیسم‌های پیشرفته مانند می‌کند. به عبارت بهتر دولت تنها همانند ارگانیسم نیست بلکه خود ارگانیسمی متضمن تنوع و پیچیدگی است. دولت همچون نبات و حیوان ارگانیسمی طبیعی و واجد سه خصلت عمومی ارگانیسم‌های عالی یعنی ارتباط داخلی میان اجزاء، توسعه و رشد از درون و درونی بودن هدف و غایت است. منافع اجزاء در مقابل مصلحت کل از اهمیت درجه دوم برخوردارند. دولت ابزاری نیست که انسان برای تامین هدف خاصی آنرا ایجاد کرده باشد، بلکه مانند خانواده و جامعه مدنی ارگانیسمی است که خود تحول و تکامل یافته است و خود حاوی غایتی والاتر از غایات جزئی و فردی است. بنابراین در این دیدگاه تجزیه انسان، جامعه و دولت از یکدیگر نادرست تلقی می‌شود.

قدرت دولت دشمن آزادی فردی نیست بلکه مهمترین وسیله تضمین آن است. برخی از متفکران حتی به تشبیه صوری میان ارگانیسم انسان و دولت پرداخته و دولت را دارای مغز و اعصاب و قلب و اندام فرض کرده و از جنس نر شمرده‌اند و در مقابل کلیسا را از جنس ماده محسوب داشته‌اند.[۲] چنین تصوراتی البته مبالغه‌آمیزند و مفهوم پیچیده و اساسی دولت به عنوان پدیده‌ای انداموار را که یکی از اشتغالات فکری عمده فلسفه سیاسی به شمار می‌رود باز نمی‌نمایند.

چنانکه در بالا اشاره شد ریشه برداشت ارگانیکی به فلسفه سیاسی یونان باز می‌گردد. ارسطو رابطه فرد با دولت را به رابطه عضو با بدن مانند می‌کرد؛ عضو به تنهایی ناقص است و در کل به کمال و طبیعت خود دست می‌یابد. ارسطو بر آن بود که دولت قبل از فرد وجود دارد و به این معنا طبیعی است و ادامه تکامل

---

1. Wayper, op. cit. pp. 9-10.

2. E. g. Bluntschli, in Wayper, op. cit. pp. 130-133.

خانواده و جامعه به شمار می‌رود و انسانها نمی‌توانند آن را به اراده و سلیقه خود بسازند؛ ضرورت وجود دولت در تأمین بهزیستی آدمی است.[1] اما از بین فلاسفه قدیم، افلاطون به عنوان مهمترین نماینده نظریه ارگانیکی شناخته شده است. این نظریه در عصر روشنگری و انقلاب علمی با پیدایش نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای ابزارگونه موقتاً از صحنه ذهن فلاسفه سیاسی دور شد اما پس از عصر روشنگری دوباره در اندیشه روسو و هگل جان تازه‌ای گرفت. نظریه ارگانیکی در واقع نظریه‌ای عقلانی ـ طبیعی است به این معنی که انسان می‌تواند با بهره‌گیری از عقل خود نهاد طبیعی و مستقل دولت را دریابد؛ به عبارت دیگر انسان دولت را به حکم اراده خویش پدید نیاورده است. در این قسمت به طور بسیار خلاصه نظریه هگل درباره دولت را به عنوان نمونه شیوه اندیشه در دیدگاه ارگانیکی ذکر می‌کنیم.

هگل مهمترین نماینده نظریه دولت به عنوان نهادی اندامـوار و عـقلانی است. از آنجا که به نظر او آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است، همه دولتهای موجود کم و بیش عقلانی‌انـد. پـیدایش هـر نـهاد اجتماعی قدمی پیش به سوی تعالی روح است. براساس روش دیالکتیکی هگل نارسایی‌های هر تز حرکتی می‌طلبد تا آنها را از میان بردارد؛ درنتیجه آنتی‌تز پدید می‌آید و نهایتاً سنتز حاوی اجزاء تز و آنتی‌تز به صورتی کامل است. در سه پایه خانواده، جامعه مدنی و دولت تز و آنتی‌تر در سنتز وجود دارند اما به شکـلی کمال‌یافته‌تر؛ به این معنی که اختلافات و نارسایی‌های اولیه مربوط به خانواده و جامعه مدنی از بین رفته‌اند. فهم ماهیت نهاد دولت در مـتن فـهم حـرکت روح بسوی خوداگاهی ممکن است. البته هگل وجود علایق و احساسات و هوسهای فردی در دولت را انکار نمی‌کرد. در مطالعه دولت هم باید به بـررسی مـرحله پیشرفت روح پرداخت و هم به علایق و منافع گذرا. اما از آنـجا کـه انسـان در اجتماع به سر می‌برد، فهم تاریخی نهادهای اجتماعی مستلزم فهم پیشرفت روح است. نخستین نهاد اجتماعی خانواده است که نیازهای حسی انسان را بـرآورده

1.Wayper, op. cit. pp. 35-7.

می‌کند. اما خانواده برای تامین همه نیازهای اعضاء آن بسیار کوچک است؛ بنابراین وقتی فرزندان خانواده بزرگ شوند وارد جامعه مدنی می‌شوند. جامعه مدنی برخلاف خانواده مجموعهٔ پراکنده‌ای از مردان و زنان است. خصلت جامعه مدنی رقابت کاملی است که در آن تجارت و داد و ستد صورت می‌گیرد و برای تامین نیازهای آدمی سازمان جدیدی پدید می‌آید. در جامعه مدنی حقوق و قانون و سازمانها و اصناف بوجود می‌آیند. این نهادها اعضاء جامعه را وادار می‌کنند تا به منافع گروهی بیندیشند. بنابراین جامعه مدنی تنها بر اساس غریزه اجتماع یعنی رقابت استوار نیست بلکه عنصر غریزه دوستی که موجب تعاون می‌گردد نیز در آن آشکار می‌شود.

خانواده به موجب عشق وحدت دارد و جامعهٔ مدنی به حکم رقابت متفرق است. دولت به عنوان سنتز به خانواده و جامعهٔ مدنی وحدت می‌بخشد. دولت خانواده و جامعه مدنی را در خود فرو نمی‌بلعد بلکه خود به شکلی تکامل یافته‌تر همان خانواده و جامعه مدنی است دولت والاتر مرحله تکامل روح یا ایده است: «ایده الهی به نحوی که در روی زمین وجود دارد».[1] دولت ذاتاً هدفمند و نمایش روح است. تنها در دولت، انسان واقعیت عقلانی خود را درمی‌یابد؛ تنها در درون دولت امکان آزادی پیدا می‌شود؛ اراده دولت ارادهٔ برتر فرد است زیرا هم دولت و هم فرد هردو تابع عقل‌اند. «دولتهای موجود در مقایسه با افرادی که اعضاء آن‌اند همواره عقلانی‌تر و تجسم راستین‌تری از عقل‌اند».[2]

بنابراین به نظر هگل و برخلاف عقیده کانت، نمی‌توان بر علیه دولت به وجدان متوسل شد، زیرا دولت نه تابع قانون اخلاق بلکه خود واضع آن است. بنابراین در نظریه دولت هگل از آنجا که عقل درفرآیند تکامل خود به مرحله دولت می‌رسد، طبعاً انسان و اراده و قرارداد انسانی در پیدایش دولت دخیل نیست، حداقل به مفهومی که در نظریه دولت به عنوان پدیده‌ای ارادی و ابزاری تلقی می‌شود.

---

1. in Wayper, p. 163.
2. in Ibid, p. 169.

براساس برداشت مکانیکی، دولت حاصل عمل ارادی انسان است. «دولت در حقیقت ماشینی است که ما برحسب مصلحت خود ایجاد می‌کنیم و برای رسیدن به اهداف خود آنرا اراده می‌کنیم».[1] به عبارت دیگر دولت حاصل قراردادیست برای تامین نظم و امنیت در جهان، به بهای تعهدات و محدودیت‌هایی که به ازای تامین این اهداف برای فرد ایجاد می‌شود. دولت چیزی را تامین می‌کند که طبیعت تامین نکرده است و آن صلح و امنیت و آزادی مدنی است؛ بنابراین ماهیت آن ارادی است. در این دیدگاه برخلاف دیدگاه ارگانیکی دولت از جامعه و فرد تجزیه می‌شود. ممکن است جامعه پدیده‌ای طبیعی و خودجوش باشد اما دولت وسیله‌ای است برای تضمین تداوم آن. به عبارتی ساده‌تر دولت برای انسان وجود دارد نه انسان برای دولت. چنانکه اشاره شد این دیدگاه زمینه کلی فلسفه سیاسی از قرن هفدهم به بعد را تشکیل می‌دهد و مهمترین نمود آن در اندیشه قرارداد اجتماعی آشکار می‌گردد. در اینجا به عنوان نمونه‌ای از این برداشت به فلسفه سیاسی هابز و لاک اشاره می‌کنیم.

چنانکه در مبحث پیش گفتیم هابز بر آن بود که «تمایل عمومی همه بشریت، خواست و طلب دائمی و قرارناپذیر قدرت پی‌درپی است که تنها در مرگ خاتمه می‌یابد.»[2] در این وضع طبیعی مردم از مرگ می‌ترسند؛ بنابراین به حکم حزم و دوراندیشی و یا عقل خود خواستار صلح و امنیت می‌شوند. اما آنها برای نیل به این اهداف باید از حقوق و آزادیهای خود دست بکشند. پس مردم توافق می‌کنند که براساس قراردادی حقوق مطلق خویش را به شخص ثالثی واگذارند. این شخص ثالث باید نماینده اراده یکایک مردم باشد؛ اراده او اراده مشترک نیست زیرا به نظر هابز اراده عمومی و مشترک با توجه به طبع انسان وجود ندارد. دولت موجب وحدت افراد می‌شود اما تنوع آنها را از میان برنمی‌دارد. قرارداد واگذاری حقوق باید دائمی و ابطال‌ناپذیر باشد. اما چون انسانها اساساً و طبعاً بدخواه‌اند باید غیر از توافق و قرارداد چیز دیگری نیز در میان باشد. «قراردادهای بدون شمشیر تنها در حرف وجود دارند». از اینجا

1. Ibid, p. 75.

2. in Wayper, op. cit. p. 54.

ضرورت وجود «قدرتی عمومی که مردم را در حالت ترس نگه دارد و اعمال آنها را به سوی مصلحت عمومی رهنمون گردد» پدید می‌آید.[1]

لویاتان که حاصل این قرارداد است، خداوند میراست و حافظ صلح و مظهر همه قدرت جامعه است: خود تنها تبع قانون است، بالاتر از او قانونی وجود ندارد؛ نمی‌توان برعلیه لویاتان به حقوق طبیعی متوسل شد زیرا صلاحیت تفسیر حقوق و قوانین از آن اوست. آزادی تنها زیر لوای لویاتان حاصل می‌شود. با این حال لویاتان در زندگی مردم دخالت نمی‌کند: «دولت مانند دیواره‌های راه است که هدف آن متوقف کردن مسافران نیست بلکه راهنمایی آنها از گمراهی است».[2] رویهمرفته تبعات فلسفه هابز فردگرایانه است. لویاتان بهرحال پدیده‌ای مصنوعی است و از این‌رو هابز دولت را از هاله رمز و راز نظریات پیشین بیرون می‌آورد. گرچه هابز مهمترین نماینده علم سیاست در بین فلاسفه سیاسی کلاسیک به شمار رفت، لیکن ماهیت تفکر او اساساً فلسفی بود زیرا وی مآلاً ضرورت و شرایط اطاعت و فرمانبرداری از قدرت را توجیه می‌کرد.

در فلسفه سیاسی جان لاک تبعات فردگرایانه و آزادیخواهانه اندیشه قرارداد اجتماعی بیشتر آشکار می‌شوند. در وضع طبیعی انسانها آزاد و برابرانند و درحدود قانون طبیعی عمل می‌کنند. این وضع گرچه وضعی جنگی نیست اما در آن صلح هم تضمینی ندارد. وضع طبیعی فاقد سه چیز است: ۱) قانون شناخته شده و معتبر؛ ۲) قاضی بی‌طرف؛ ۳) قدرت اجرای آن قانون. برای خروج از این وضع آدمیان قراردادی برای ایجاد جامعه مدنی می‌بندند؛ درنتیجه برخی از حقوق وضع طبیعی از دست می‌رود. براساس این قرارداد حکومت، وکیلی است از جانب همه مردم و باید محدود به قانون و حقوق طبیعی و حاکمیت مردم باشد.[3]

در اینجا لازم است به ابهاماتی که در نظریه روسو دربارهٔ دولت به عنوان حاصل قرارداد اجتماعی وجود دارد اشاره کنیم. نظریه روسو از جهاتی برداشتی

1. in Ibid, p. 49.
2. in Ibid, p. 58.
3. Ibid, pp. 75-80.

ارگانیک و از جهاتی دیگر برداشتی ابزارگونه از دولت دارد. بویژه درخصوص تبعات آن برای مسایل مربوط به آزادی و اطاعت از قدرت باید آن را نظریه‌ای ارگانیکی بشمار آورد. روسو بر آن است که خانواده تنها اجتماع طبیعی است و هرنوع دیگری از جامعه ساختگی است هرچند لزوماً مبتنی بر زور نیست. انسان طبیعی که در اندیشه روسو معنایی ارسطویی دارد دارای دو غریزه اصلی خودخواهی و همدردی با دیگران است. انسان طبیعی انسانی است که در او وجدان و عقل سلیم میان این دو غریزه اصلی تعادل به وجود آورند. در جامعه غریزه همدردی انسان امکان بروز پیدا می‌کند؛ انسان در جامعه به طور کاملتری طبیعی می‌شود، همچون درختی که بواسطه توجه باغبان کاملتر و طبیعی‌تر می‌شود و همه تواناییهای بالقوه‌اش بالفعل می‌گردد. براساس نظر برخی از شارحین روسو قرارداد اجتماعی قراردادی نیست که براساس آن اولین جامعه مدنی بوجود آمده باشد، بلکه قراردادیست که به موجب آن جامعه فاضله و عقلانی پیدا خواهد شد.[1]

هدف از چنین قرارداد اجتماعی متحقق ساختن طبیعت انسان است. قانون جامعه مبتنی بر قرارداد اجتماعی مظهر اراده عمومی است و اراده عمومی مظهر غریزه همدردی آدمیان است که مصالح عمومی را در نظر دارد و واقعی‌تر از اراده خصوصی است که معطوف به خودخواهی افراد است. اراده عمومی متعلق به دولت است که مصلحت عمومی را اراده می‌کند. اراده عمومی بهترین اراده فرد است بنابراین باید فرد را مجبور به اطاعت از اراده عمومی کرد. انسان حیوانی سیاسی است که طبیعت راستینش تنها در دولت واجد اراده عمومی تحقق می‌یابد: دولت نتیجه رذیلت آدمی نیست بلکه شرط فضیلت اوست. «دولت موجودی اخلاقی و واجد اراده است و این اراده عمومی همواره معطوف به رفاه و بهروزی کل اعضاء آن است».[2] با درنظرگرفتن دو مفهوم اساسی اراده عمومی و قرارداد اجتماعی در تفکر روسو باید گفت که او در پاسخ به این پرسش که ماهیت دولت چیست و چرا باید از آن اطاعت کرد دو نظر متعارض عرضه می‌کند. از یک

1. See Ibid, pp. 140-142.

2. in Idid, p. 145.

سو بر اساس مفهوم اراده عمومی دولت فردی جمعی تلقی می‌شود که اطاعت فرد از آن اطاعت از خواست خویش است. از سوی دیگر دولت نهادی حاصل قرارداد تلقی می‌شود. درحقیقت اگر اراده عمومی قدرت فائقه است در آن صورت قرارداد اجتماعی نقش مهمی نخواهد داشت، و از سوی دیگر اگر قرارداد اجتماعی ضرورت دارد در آن صورت اراده عمومی جایگاهی را که در فلسفه سیاسی روسو دارد از دست می‌دهد.



دیدگاههای انداموار و ابزاروار درباره دولت، زمینه برداشتهای گوناگون از دیگر مسایل عمده فلسفه سیاسی بویژه مسأله اطاعت و مشروعیت سیاسی و آزادی بشمار می‌روند.

مسأله توجیه تکلیف اطاعت از قدرت بیان مفهوم مشروعیت قدرت سیاسی به گونه‌ای دیگر است. مسأله تکلیف اطاعت و مشروعیت در فلسفه سیاسی به این صورت طرح می‌شود که چرا فرد باید از دولت اطاعت کند؟ این پرسش توجه ما را به ویژگیهایی در دولت و قدرت سیاسی معطوف می‌کند. در جامعه‌شناسی سیاسی مسأله به نحوی دیگر طرح می‌شود و آن اینکه چرا فرد از دولت اطاعت می‌کند؟ این پرسش هم به ویژگیهای قدرت سیاسی و هم به اموری خارج از آن معطوف است. به یک تعبیر مردم از قدرت اطاعت می‌کنند چون به موجب ایدئولوژی کاذبی به اطاعت از ساخت قدرت متقاعد شده‌اند (مارکس). به تعبیری دیگر مبنای اطاعت سیاسی پذیرش ارزشها و نرمهایی است که در طی فرآیند اجتماعی شدن فرد به وی القا می‌شوند (پارسونز).

رویهمرفته مردم اغلب از روی عادت از قدرت اطاعت می‌کنند و وقتی هم امکان سرپیچی دست می‌دهد ترس از عواقب آن احتمالاً آنها را به ادامه اطاعت وامی‌دارد. فلاسفه سیاسی مسأله ضرورت اطاعت از قدرت را از ماهیتی که برای نهاد دولت قائل می‌شوند استنتاج می‌کنند؛ بنابراین بحث اطاعت در فلسفه سیاسی تابع بحث ماهیت دولت است و نتیجه‌گیری بحثی کلی‌تر محسوب

می‌شود (حال آنکه در جامعه‌شناسی سیاسی چنین نیست). بنابراین نظریات مربوط به اطاعت هم به دو دسته بخش می‌شوند: ۱) تئوریهای ارگانیکی که در آن توجیه ضرورت اطاعت از قدرت از خصلت همبسته و انداموار دولت استنتاج می‌شود؛ و ۲) تئوریهای مکانیکی که توجیه اطاعت را در عملکرد دولت به عنوان ابزار نیل به اهدافی خاص جستجو می‌کنند. چنانکه دیدیم در دیدگاه انداموار به موجب وجود یک اراده عمومی و عقلانی به مفهوم هگلی یا روسویی آن، هرگونه تقابل و تباین میان فرد و دولت از میان می‌رود و فرد در اطاعت از اراده عمومی مطیع اراده واقعی خویش پنداشته می‌شود. برعکس در دیدگاه ابزاری تکلیف فرد به اطاعت مقید به ارضای خواستهای اوست. دولت به خاطر ایجاد جامعه مدنی و تامین صلح و امنیت و یا تضمین حقوق طبیعی فرد مورد اطاعت قرار می‌گیرد. رویهمرفته در فلسفه سیاسی ضرورت اطاعت از حکومت از ماهیت دولت استنتاج می‌شود.

برداشت از مفهوم آزادی نیز در دو دیدگاه بالا متفاوت بوده است. در فلسفه سیاسی مفهوم آزادی هم در مورد رابطه میان آدمیان (شهروند و حاکم) و هم در مورد شرایط کلی زندگی سیاسی بکار رفته است. دیدگاه ابزاروار و انداموار دولت درباره معنا و ماهیت و حدود آزادی فرد هر یک تفسیر جداگانه‌ای دارند. در دیدگاه ابزاروار دولت آزادی به معنای فقدان اجبار واسطه خارجی بر فرد تفسیر می‌شود که همان مفهوم آزادی منفی است. این مفهوم را به بهترین وجه می‌توان در رساله *آزادی* جان استوارت میل یافت به گفته میل تنها آزادی‌ای که شایستگی این نام را دارد این است که هرکس به شیوه خاص خودش مصلحت خویش را دنبال کند به شرطی که به مصالح دیگران آسیب نرساند. آزادی فرد غایت زندگی سیاسی است و باید از آزادی اندیشه دفاع کرد زیرا ذهن آدمی مهمترین عامل دگرگونی و تکامل جامعه است.[1] میل اعمال فرد را به اعمال معطوف به خود و اعمال معطوف به دیگران بخش کرده است. هیچگونه دخالتی در اعمال معطوف به خود جایز نیست. (البته گاه در اندیشه میل تناقض هم یافته می‌شود، آنجا که

1. J. S. Mill, ***On Liberty***, Oxford, 1946, ch. 1.

می‌گوید تشخیص آنچه فرد باید در حقیقت بخواهد مغایر آزادی او نیست؛ جلوگیری از عبور فرد بر روی پلی که درحال فروریختن است مغایر آزادی او نیست). در اندیشه لاک نیز چنانکه دیدیم قدرت سیاسی براساس رضایت افراد آزاد و خردمند تأسیس شده است. بنابراین اطاعت از قدرت باید درجهت حفظ و تقویت آزادی فرد صورت گیرد. پیوستن فرد آزاد به جمع یا دولت اختیاری است، نه به این معنی که فرد می‌تواند در خارج از جامعه و دولت زندگی کند، بلکه به این معنی که وی می‌تواند قدرت دولت را به عنوان قدرت مشروع بپذیرد یا نپذیرد. حق عصیان در مقابل قدرت یکی از جلوه‌های اساسی آزادی در برداشت ابزاروار از دولت به شمار می‌رود.

از سوی دیگر در برداشت انداموار، آزادی به معنی پذیرش عقل یا اراده کل جامعه و دولت تلقی می‌شود. در فلسفه سیاسی روسو، شهروندان خود را آزادانه و بدون شرط تحت هدایت اراده عمومی قرار می‌دهند. اراده عمومی وقتی معتبر و الزام‌آور است که هر شهروندی در ابراز و بیان آن اراده شرکت کند. از آنجا که هدف اراده عمومی خیر و صلاح عامه است، هیچ چیزی والاتر از آن وجود ندارد که بتواند وفاداری شهروندان را طلب کند. فرد با تسلیم کامل اراده فردی خود به اراده عمومی والاترین غایت خود را متحقق می‌سازد؛ وی با شرکت در نظم اخلاقی جامعه که مبتنی بر اراده عمومی است، به آزادی راستین دست می‌یابد. بنابراین آزادی نه در تبعیت از اغراض و امیال شخصی بلکه در تبعیت از اراده اخلاقی جامعه تحقق می‌یابد. هگل نیز چنانکه دیدیم، دولت را والاترین مرحله در تکامل اخلاقی انسان و بنابراین متضمن اراده عقلانی و آزاد انسان می‌دانست؛ تنها در تبعیت کامل فرد از دولت، واقعیت عقلانی فردی تحقق می‌یابد. دولت خود واضع اخلاق است و نمی‌توان برعلیه آن به اخلاق متوسل شد. نهاد دولت فرآیند آزادی را پیش می‌برد؛ به این معنا «تاریخ جهان تاریخ رشد آگاهی از آزادی است». از آنجا که دولت در مقایسه با فرد مرحله پیشرفته‌تری از عقل و روح است، آزادی کامل در اطاعت از آن حاصل می‌شود نه در تبعیت از امیال شخصی. اطاعت از ضرورت تاریخ جهان عین آزادی است، بنابراین آزادی نه در انتخاب بلکه در تطابق است.

ایزایابرلین فیلسوف انگلیسی میان دو مفهوم منفی و مثبت آزادی تمیز داده است که منطبق با دو تفسیر بالاست.[1]

آزادی منفی رهایی فرد از دخالت و اجبار خارجی است یعنی اینکه فرد آنچه خود می‌خواهد فارغ از دخالت دیگران انجام دهد؛ ولی آزادی مثبت در این است که فرد آنچه را واقعاً و عقلاً باید انجام دهد، انجام دهد. گرچه به نظر برلین این دو مفهوم از نظر منطقی چندان از هم دور نیستند، لیکن از لحاظ تاریخی نظریه آزادی مثبت به پیدایش دولت اقتدار طلب انجامیده است که مبتنی بر چیزی شبیه اراده عمومی روسو یا فیلسوف ـ شهریار افلاطونی است. بنابراین نظریه‌ای در باب آزادی درحقیقت به نظریه‌ای در باب قدرت تحول یافته است. علت این تحول به نظر برلین اعتقاد حامیان آن به امکان حل همه مسائل سیاسی و اخلاقی بوده است. چنین اعتقادی مبتنی بر این اصل فلسفی است که جهان تابع عقل است و بنابراین حل عقلانی یک مسأله تعارضی با حل عقلانی مسأله دیگر ندارد. وقتی چنین راه حل عقلانی یافته شود همه موجودات عقلانی آن را درخواهند یافت. درنتیجه این سلطه عقلانیت مشکل اجبار در جامعه سیاسی از میان خواهد رفت. اما برلین استدلال می‌کند که همه ارزشها و غایات بشری را نمی‌توان هماهنگ کرد؛ غایات انسانی متکثر، متنافر و اصولاً سازش‌ناپذیراند. برعکس انسانها درمقابل انتخاب‌های گوناگون قرار گرفته‌اند و چون نمی‌توان فرض کرد که همه غایات مشابهی را برگزینند، بنابراین منازعه هیچگاه از میان نخواهد رفت. براساس این تکثر و ارزشها، مفهوم منفی آزادی که خواستار وجود حداقلی از آزادی دست یافتنی و نقض‌ناپذیر است، واقعی‌تر و انسانی‌تر است.

در مقابل این نظر، مکفرسون فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی از مفهوم مثبت آزادی دفاع کرده است. به نظر او مفهوم منفی آزادی مبتنی بر **فردگرایی سودجویانه** است که به موجب آن فرد به عنوان مالک مطلق توانائیهای خود و بی‌نیاز از جامعه تصور می‌شود. **فردگرایی سودجویانه** معلول ندرت منافع در جامعه است که مهمترین ویژگی وضعیت بشری است؛ حال آنکه متفکرین این مکتب

1. I. Berlin, ***Four Essays on Liberty***, London, Oxford U.p.1969.

فردگرایی سودجویانه را به اشتباه به عنوان خصلت ذاتی انسان تعبیر کرده‌اند. به نظر مکفرسون اینک امکان از میان بردن ندرت منابع پدید آمده است. در چنین صورتی آزادی مثبت تحقق می‌یابد و انسان «نه به عنوان مجموعه‌ای از امیالی که بدنبال ارضاء است، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از توانائیهائی که در پی تحقق یافتن است» پدیدار خواهد گردید. با از میان رفتن ندرت منابع، مبارزه طبقاتی و منازعه اجتماعی ناپدید خواهد شد. چنین تصوری با تصور افلاطونی جامعه مبتنی بر خیر نامحدود بی‌شباهت نیست.[1]

یکی دیگر از تعارض‌های دو برداشت ارگانیکی و مکانیکی از دولت در مسأله **مصلحت عمومی** آشکار می‌شود. دیدگاه اندامواره به چیزی بنام مصلحت عمومی قائل است که از حد مصالح اجزاء فراتر می‌رود. در دولت آرمانی افلاطون علائق و مصالح متعارض توسط حاکم آگاه به مثل وحدت می‌یابند؛ فیلسوف ـ شهریار مصلحت و خیر عامه را بر اساس شناخت فلسفی خود تشخیص می‌دهد. در فلسفه روسو دولت برای تحقق تمام کمالات انسانی کافی بشمار می‌رود و شهروند با مشارکت در ابراز اراده عمومی از حد منافع شخصی و خصوصی خود فرا می‌رود. از نظر روسو نهادها و انجمن‌های کوچکتر در درون دولت علائق و منافع جزئی و خصوصی را پاس می‌دارند و به مصلحت عمومی خدشه وارد می‌کنند. در فلسفه هگل دولت کلی انضمامی است که در آن علائق و مصالح جزئی نظم می‌یابند. نهادها و انجمن‌های جامعه مدنی به مصالح و علائق جزئی سازمان می‌بخشند، لیکن این مصالح و علائق جامعه مدنی در درون دولت به صورت **دقایق** کل ظاهر می‌شوند. رویهمرفته در دیدگاه اندامواره مصالح و منافع جزئی یا نشانه بیماری جامعه بوده و باید حذف شوند و یا در کل حل شوند.

از سوی دیگر در برداشت ابزاری، مصالح و علائق جزئی و تعارض میان آنها جزء واقعیت دولت بشمار می‌روند. هابز و اصحاب اصالت فایده بر آن بودند که وظیفه دولت تنظیم علائق جزئی است. از نظر لاک وظیفه دولت حراست از

1. C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retreval.* Oxford, 1973.

علائق و مصالح یا حقوق افراد است و غایات دولت قابل تقلیل به غایات فرداند. بنتهام، چنانکه دیدیم، بر آن بود که «مصلحت عمومی تنها واژه‌ای انتزاعی و در واقع مبین کل مصالح و علائق افراد است». بنابراین در دیدگاه ابزاری دولت فی‌نفسه علائق جداگانه‌ای جز تامین علائق و مصالح گوناگون افراد ندارد، هرچند باید در میان مصالح و علائق اجزاء بیطرفانه داوری کند.

ج) مسأله بهترین شکل حکومت و غایات سیاسی

زمانی یکی از پاپهای واتیکان می‌گفت: «بگذار مردم احمق درباره اشکال حکومت مجادله کنند؛ هر حکومتی که به بهترین نحو اداره شود، بهترین حکومت است».[1] اما باز هم باید پرسید که از دو حکومت متفاوت که هردو به خوبی اداره شوند کدام بهتر است. تامل درباره بهترین شکل حکومت جزء جدایی‌ناپذیر فلسفه سیاسی است. هریک از فلاسفه سیاسی بر اساس تفسیر خاص خود از والاترین غایت و خیر سیاسی، درباره بهترین شیوه سازماندهی به زندگی سیاسی و اجتماعی سخن گفته‌اند. حوزه غایات سیاسی از مناقشه‌انگیزترین مباحث فلسفه سیاسی به شمار می‌رود زیرا نه‌تنها در بین فلاسفه سیاسی درباره ارزشها و غایات والای سیاسی اختلاف نظر وجود دارد بلکه اغلب مقصود آنها از غایات سیاسی یکسانی چون آزادی و عدالت متفاوت یا متضاد است. هریک از فلاسفه سیاسی براساس تعبیری از این غایات در پی یافتن معیاری برای اندازه‌گیری مطلوبیت اشکال حکومت بوده‌اند. مثلاً میزان معرفت به حقایق در فلسفه افلاطون، میزان تامین خیر و مصلحت عامه در مقابل مصلحت خصوصی در اندیشه ارسطو، میزان تامین نظم و امنیت در تفکر هابز و میزان تامین حداکثر شادی برای حداکثر افراد در مکتب اصالت فایده هریک معیار جداگانه‌ای برای تعیین شکل بهتری از حکومت هستند. گذشته از اختلاف‌نظر درباره غایات سیاسی و نیز درباره معانی آنها مشکلی که این حوزه از فلسفه سیاسی را انضباط‌ناپذیر ساخته است، مشکل همگرایی و یا تنافر غایات اصلی

1. Korner, op. cit. p. 147.

چون آزادی، برابری، عدالت و امنیت است. به یک تعبیر «عدالت را می‌توان جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد... لیکن بهرصورتی که آن را تعریف کنیم با دیگر ارزشهای اصلی و کلی تعارض پیدا می‌کند».[1]

شاید مهمترین اشتغال خاطر فلاسفه سیاسی، جستجوی مبنائی برای عدالت و یا قانون عادلانه در جامعه بوده است که بتوان براساس آن درباره قانون موضوعه بشری داوری کرد. برخی مبنا را در قانون الهی و یا در قانون طبیعی جستجو کرده‌اند و برخی دیگر آن را دستاورد تعقل بشر و کوشش عقل انسان در تنظیم جامعه دانسته‌اند. در فلسفه اولیه یونان تصور بر آن بود که فرد در درون نوعی نظم جهانی قرارگرفته است که ناشی از وجود **لوگوس** (Logos) یا قانون الهی است و این قانون در زندگی اجتماعی انسان در چارچوب **نوموس** (Nomos) یا قانون دولت آشکار می‌شود. در تراژدی آنتیگون، اثر معروف سوفوکل، قهرمان تراژدی در مقابل فرمان کرئون به «قوانین غیرمدون و تغییرناپذیر الهی» متوسل شد و بر این اساس فرمان حاکم را ناعادلانه شمرد. بعدها سوفسطائیان با ملاحظه گوناگونی قوانین انسانی بر آن شدند که نوموس بازتاب دقیق و ضروری لوگوس نیست. آنها چون انسان را مقیاس کلیه امور می‌دانستند، نوموس را واجد ارزش مطلق نمی‌شمردند و درعوض قانون و عدالت را برخاسته از عقل آدمی می‌دانستند. افلاطون در این مفهوم تجدیدنظر کرد و عدالت را به چیزی پایدارتر از نوموس یعنی به مثل نسبت داد. به این معنی عدالت وقتی حاصل می‌شود که دولت براساس مثل اعلایی که فرزانگان درمی‌یابند تنظیم شده باشد. دولت عادلانه در واقع دولتی است که در آن هرکس به کاری که شایسته آن است بپردازد، بهمان گونه که انسان **عادل** نیز انسانی است که اجزاء سه‌گانه روح او تحت فرمانروایی عقل هماهنگ باشند. بنابراین عدالت ربطی به نوموس دولت ـ شهر ندارد. با این حال افلاطون در آثار بعدی خود در پی ترسیم جامعه عادلانه عملی‌تری برآمد و به قانون (نوموس) در تامین عدالت همان نقشی را بخشید که قبلاً به معرفت مثل داده بود؛ با این استدلال که قانون بشری درحدی که مقدور

1. Korner, op. cit. p. 149.

انسان است، تجلی معرفت از مثل است.[1] ارسطو در مقابل از اعتبار قانون بشری دفاع کرد. باتوجه به برداشت ارسطو از مفهوم طبیعت به معنی کمال فعلیت آنچه بالقوه در هر چیز است، از آنجا که انسان طبعاً عقلانی و اخلاقی و مدنی است قانون انسانی را هم باید با توجه به میزان فعلیت یافتگی این ویژگیها داوری کرد. ارسطو عدالت را به عنوان رفتار برابر با افراد برابر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر تا جایی که به وجوه نابرابری آنها مربوط می‌شود، تعریف می‌کرد. بنابراین ارسطو از یک‌سو بر برابری همه شهروندان یا آزادگان تاکید می‌گذاشت ولی از سوی دیگر چون به نظر او برخی از مردم به حکم سرشت بَرده‌اند، باید با آنها در مقایسه با آزادگان رفتاری نابرابر داشت. برداشت ارسطو زیربنای مفهوم عدالت **منفی یا عدالت محافظه‌کارانه** است که بعدها رواج یافت و براساس آن دولت نباید میان شهروندان تبعیض بگذارد، مگر آنکه در بین آنها از قبل تفاوت وجود داشته باشد. مفهوم **عدالت مثبت یا عدالت به مفهوم رادیکال** که بر اساس آن دولت باید بکوشد نابرابریهای قبلی و طبیعی در میان افراد را از بین ببرد، درمقابل مفهوم ارسطویی قرار دارد.

در فلسفه رواقی و حقوق رومی قانون طبیعی مبنای قانون عادلانه تلقی شد. براساس فلسفه رواقی چون افراد بشر به یک میزان از عقل بهره‌مندند، به یک میزان هم به قانون طبیعی دسترسی دارند. قانون طبیعی (jus naturale) به نظر آنها مظهری از قانون عقل جهانی (Lexaeterna) بود. بر همین اساس در روم مفهوم قانون شامل حال همه مردمان (Jus gentium) پدیدار شد. در فلسفه سیاسی مسیحی، آگوستین قدیس اندیشه رواقی و مسیحی را درهم آمیخت و عقل و اراده خداوندی را عالی‌ترین منبع قانون ابدی بشمار آورد. این قانون هم در دسترس عقل و هم در دسترس ایمان آدمی بود. به نظر آگوستین قانون طبیعی همان قانون الهی به صورتی است که عقل آدمی آنرا درمی‌یابد. رعایت چنین قوانینی شرط تحقق عدالت است. آگوستین در *شهر خدا* می‌گوید: «عدالت را فراموش کنید و خواهید دید که دولتها چیزی بیش از دسته‌های راهزنان نیستند.

---

1. See Wayper, op. cit, pp. 33-35.

زیرا دسته راهزنان هم خود دولت کوچکی است و در آن نظمی هست و غنیمت در میان آنها تقسیم می‌شود و اگر آنها بتوانند دژها و شهرهایی بسازند، دولت آنها دیگر دولت دزدان محسوب نخواهد شد» همچنین: «اسکندر مقدونی یکی از دزدان دریایی را اسیر کرد و از او پرسید چگونه جرئت دارد دریا را دچار آشوب کند؛ دزد دریایی در پاسخ پرسید که تو خود چگونه جرئت می‌کنی جهانی را دچار آشوب کنی؟! چون من آن کار را تنها با یک کشتی کوچک انجام می‌دهم مرا دزد دریایی می‌خوانند و تو چون همان کار را با ناوگان بزرگی انجام می‌دهی ترا امپراتور گویند.»[1]

بعدها در فلسفه سیاسی غرب مبحث عدالت از مبحث لوگوس و مثل و عقل یا اراده و قانون الهی جدا شد و فلاسفه سیاسی کوشیدند مبنایی عقلی برای آن بیابند. اندیشه قانون و حقوق طبیعی و برابری طبیعی افراد از قرن هفدهم به بعد در قالب مفاهیم فلسفه سیاسی مدرن رواج یافت. جان لاک قانون طبیعی را محک عدالت قانون موضوعه می‌دانست. اصحاب اصالت فایده عدالت را در چیزی جستجو می‌کردند که به نظر آنها خیر و صلاح عامه را پیش ببرد؛ به عبارت دیگر محک عدالت شادی است «زیرا هرکس می‌داند شادی چیست، اما اینکه عدالت چیست در هر مورد موضوع مشاجره و مناقشه است».[2] کانت بر آن بود که همه مفاهیم اخلاقی مبتنی بر مقولات عقلی پیشینی هستند؛ انسان موجودی آزاد است که اعمالش به وسیله اهدافی که آزادانه انتخاب می‌کند تعیین می‌شوند؛ بنابراین قانون عادلانه در شرایطی تحقق می‌یابد که همه اعضا جامعه واجد حداکثر آزادی از انقیاد به اراده خودسرانه دیگران باشند.

در یک چشم‌انداز فراگیر می‌توان گفت مشاجره فلاسفه سیاسی درباره عدالت، چه در فلسفه سیاسی کلاسیک و چه در فلسفه سیاسی مدرن، ناشی از تعبیر عدالت به سه معنای متفاوت بوده است. به عبارت دیگر در تعابیر مختلف، عدالت بر یکی از سه اصل زیر استوار است: ۱) برابری، ۲) شایستگی، ۳) نیاز.

---

1. N. H. Baynes, ***The Political Ideas of Saint Augustine's De Civitate Dei***, London, 1936.

2. in Wayper, op. cit. p. 93.

در تعابیر مختلف عدالت به نحوی با مسأله ربط داده شده است، اما این ارتباط همواره روشن نیست. دیدیم که ارسطو عدالت را رفتار برابر با افراد برابر می‌دانست. نباید میان کسانی که ازهمه جهات مربوط به موضوع رفتار برابرند تمایزی قائل شد، حتی اگر آنها از سایر جهات (نامربوط به موضوع رفتار) نابرابر باشند. همچنین باید با افرادی که از جهات مربوط به موضوع رفتار نابرابر باشند، برحسب میزان نابرابری به نحو نابرابر رفتار کرد. رفتار نابرابر با افراد نابرابر، بنابراین خود رعایت برابری و عادلانه خواهد بود. به این ترتیب مسأله برابری یا نابرابری بلافاصله به مسأله شایستگی ارتباط پیدا می‌کند. برداشت ارسطویی از عدالت و برابری انتزاعی نیست بلکه مبتنی بر وجود ویژگی مشخصی مانند شهروندی یا آزادی در افراد مورد نظر است؛ به عبارت دیگر این برداشت توصیفی است: وقتی دلیلی برای رفتار نابرابر با افراد وجود نداشته باشد، باید با آنها به برابری رفتار کرد. بنابراین چنین برداشتی در عین حال متضمن مفاهیم شایستگی و نیاز نیز هست. «از هرکس به اندازه توانائی‌اش» و «به هر کس به اندازه نیازش» متضمن رفتار نابرابر است که چون مبتنی بر تفاوتهای موجود است، رفتار برابر تلقی می‌شود.

در برداشتهای انتزاعی از برابری آدمیان استدلال می‌شود که آنها به رغم تفاوت یا نابرابری از جهات مختلف دست کم از یک جهت اصلی مثل داشتن عقل با هم برابراند؛ بنابراین علیرغم این تفاوتها بایستی با آنها به برابری رفتار کرد. برداشت‌های انتزاعی طبعاً برابر و به یک میزان فضیلت بر آن بودند که آدمیان به عنوان موجودات عقلانی طبعاً برابر و به یک میزان فضیلت پذیراند. به گفته سنکا «باب فضیلت به روی هیچ کس بسته نیست خواه مرد آزاده، یا آزاد شده یا برده». وقتی گفته می‌شود انسانها برابراند منظور این است که باید برابر باشند و بنابراین مشکل توصیفی بجای خود باقی است. یعنی اینکه نمی‌توان هیچ چیز یافت که همه آدمیان به یک اندازه از آن برخوردار باشند. در برداشت تجویزی وقتی گفته می‌شود که باید همه آدمیان را برابر دانست بدان معنی نیست که همه از هر جهت با هم برابراند بلکه منظور این است که باید با آدمیان علیرغم همه تفاوتهایشان به برابری رفتار کرد، تا عدالت تامین شود. بی‌شک مفهوم

عدالت و برابری در فلسفه سیاسی از مسأله آزادی جدائی‌ناپذیر است.

شاید مهمترین تعارض فکری در فلسفه سیاسی تعارض میان اندیشه ضرورت وجود کارشناسان در تعیین غایات زندگی سیاسی و اندیشه ضرورت وجود کارشناسان تنها در تعیین و سازماندهی وسائل نیل به غایات مزبور باشد. در اندیشه فیلسوف شهریار افلاطون حکومت همچون آشپزی و طبابت پیشهٔ خاصی است؛ بنابراین اندیشه دموکراسی مثلاً مثل اندیشه طبابت به وسیله آشپز است. پیشه‌وران سیاست کارشناسان غایات زندگی سیاسی هستند. در مقابل در اندیشه جان استوارت میل دربارهٔ آزادی نیز وجود پیشه‌وران و کارشناسان سیاسی ضروری است؛ اما چون در قسمت عمده‌ای از مسایل مربوط به غایات زندگی سیاسی همه شهروندان به یک اندازه صلاحیت تصمیم‌گیری دارند، کارشناسی پیشه‌وران سیاست به تعیین و سازماندهی به وسائل نیل به غایات محدود می‌شود. بنابراین به نظر میل جوهر دموکراسی این است که در زمینه تعیین غایات و اهداف، کارشناسی سیاسی وجود نداشته باشد. پس برابری در آزادی مهمترین جلوه برابری است.[1]

بنابراین یکی از مسائل اساسی فلسفه سیاسی تعیین ضوابط جامعه و دولت بهتر بوده است، (البته میزان تاثیر آن در پیشبرد جامعه بشری به سوی وضعیت آرمانی بحثی است خارج از مباحث فلسفه سیاسی). در مواردی فلاسفه سیاسی برای تعیین چنین ضوابطی به ترسیم یوتوپی پرداخته‌اند. سابقه تاریخی اندیشه یوتوپی به سر توماس‌مور برمی‌گردد که در **یوتوپیا** (۱۵۱۶-۱۵۱۵) از زبان سیاحی مرموز، دولت‌شهر کمونیستی و بی‌دینی را ترسیم می‌کند که در آن سیاستها براساس عقل اتخاذ می‌شوند. در فلسفه سیاسی یوتوپیاها جوامع یا دولتهای خیالی و یا ایده‌آلی هستند که برحسب ضوابطی عمومی مانند برابری، عدالت و آزادی تشکیل شده‌اند و در آنها دیگر خبری از سلطه، نابرابری نامعقول،

1. J. Plamenatz, ***Equality of Opportunity***, ***In Aspects of Human Equality***. edited by L. Bryson(et al), ***15th Symposium of the conference on Science***, ***Philosophy and Religion***, NewYork, 1956.

ندرت منابع، جنگ و منازعه نیست و نوعی تعادل و هماهنگی در آنها حاکم است. زمینه‌های پیدایش یوتوپیای سیاسی گوناگون‌اند. برخی ادوار تاریخی بیشتر مستعد پرداختن یوتوپیا بوده‌اند؛ نارضایی فیلسوف سیاسی از وضع موجود، کوشش برای گزیر از پیچیدگیهای نامطلوب واقعیت و عرضه ضوابطی برای نقد وضع مستقر و بویژه ترسیم وجوه وحشتناک جهان واقع خمیر مایه تفکر یوتوپیائی است. یوتوپیاها بیشتر براساس برداشت خاصی از نهاد انسان استوار بوده‌اند. بطور کلی یوتوپیاتیسم مبتنی بر این فرض است که طبع بشر اصلاح‌پذیر، عقلائی و آزاد است حال آنکه جوامع موجود توانائیهای انسان را نادیده می‌گیرند و یا سرکوب می‌کنند.[1]

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله تنها طرح برخی از مهمترین مسائل فلسفه سیاسی و برخی پاسخهای فلاسفه سیاسی به آن مسائل بوده است. رویهمرفته فلسفه سیاسی از دو بخش عمده تشکیل می‌شود: یکی مباحث توصیفی و دیگری مباحث تجویزی. در مباحث توصیفی مسائلی از این قبیل مطرح می‌گردد: حکم حاکم بر چه اساس است؟ چرا باید از حکومت اطاعت کرد؟ ماهیت دولت چیست؟ و جز آن؛ در مباحث تجویزی که ناب‌ترین بخش فلسفه سیاسی است مسائلی از این گونه طرح می‌شود: غایت اصلی زندگی سیاسی چیست و چگونه تامین می‌شود؟ مصلحت و خیر عامه چیست و چگونه تامین می‌گردد؟ آیا عدالت در برابری یا در نابرابری است؟ آیا آزادی خیری خصوصی یا عمومی است و جز آن. اما ویژگی اصلی فلسفه سیاسی که آن را از دیگر شاخه‌های دانش سیاسی جدا می‌کند، ایجاد ارتباط میان مباحث توصیفی و تجویزی است تا حدی که می‌توان گفت کل کوشش فکری فلاسفه سیاسی برخاسته از دلنگرانی اخلاقی برای کیفیت زندگی سیاسی به طور کلی است.

---

1. See G. Negley and M. patrick (eds.) *The Quest for Utopia*. N. Y. 1952.

۲
عقل در سیاست

چکیده
استدلال اصلی در مقاله حاضر این است که عقلانی کردن دولت و سیاست فرآیندی جمعی و نیازمند گسترش شبکه ارتباطات ذهنی و استدلالی است. حتی در سطح فرد عقلانی شدن در حالت انفراد کامل ممکن نیست و فرد معقول خود موجودی جمعی است. بطریق اولی عقلانی شدن دولت و سیاست به مفهومی تک‌ذهنی و براساس الگوی فرد معقول که دارای وحدت شخصیت است، ممکن نیست. همچنین **عقلانی کردن از بیرون** یعنی تحمیل الگویی بسته که در جمع اندیشیده نشده و مبتنی بر اقناع و ارتباطات ذهنی نیست و درنتیجه امکان بازاندیشی و تجدیدنظر درباره آن وجود ندارد، سیاست و دولت را تک‌ذهنی و تک‌منطقی و غیرعقلانی می‌سازد. در این خصوص از تبعات خلط مفاهیم عقل و شرع در فلسفه اسلامی اجمالاً سخن خواهیم گفت و نشان خواهیم داد این فلسفه بجای عقلی کردن شرع به شرعی کردن عقل پرداخته و درنتیجه نمی‌توان لوازم عقلانی کردن سیاست را از آن استنتاج کرد. از سوی دیگر مشکل اصلی فلسفه سیاسی غرب از افلاطون به بعد در این بوده است که تصویر دولت عقلانی در آن براساس تصور فرد عقلانی که واجد وحدت ذهن و منش و شخصیت است، استوار گردیده است.

حتی اگر مدینه فاضله افلاطون به عنوان دولت معقول در روند تکوین و تاسیس خود مبتنی بر فرآیند جمعی ارتباط و اقناع و استدلال یا آموزش و

ترغیب باشد لیکن پس از برقراری آن اصل بر وحدت شخصیت و مرکزیت تصمیم‌گیری دولت و تک‌ذهنی و تک‌منطقی بودن آن است. همین نکته را می‌توان حتی درخصوص نظریه قرارداد اجتماعی هم گفت. در نزد متفکرانی چون هابز، لاک و روسو گرچه زمینه تکوین دولت یعنی قرارداد اجتماعی نشانه فرآیند جمعی گفتگو و محادثه است لیکن بویژه در مورد هابز ـ نهایتاً دولت حاصل قرارداد، براساس الگوی فرد معقول واجد وحدت ذهن و منش، پدیده‌ای تک‌ذهنی است و قدرت و اجبار پشتوانه آن است. یکی از مفاهیم اصلی مقاله حاضر این است که میان عقلانیت تک‌ذهنی (چه در شکل شرعی یا فلسفی و یا قراردادی آن) با کاربرد زور و اجبار رابطه‌ای هست. در مقابل منظور اصلی از عقلانی شدن سیاست گسترش گفتگو بجای اجبار است. شاخص‌های اصلی عقلانی شدن سیاست و دولت را می‌توان بطور کلی در گسترش عرصه عمومی جامعه به عنوان عرصه چندذهنی و خشونت‌زدایی، فریب‌زدایی و افسون‌زدایی از سیاست خلاصه کرد.

مفهوم عقلانیت

یکی از دیرینه‌ترین خواستهای همه اندیشمندان و فیلسوفان سیاسی خواست عقلانی کردن سیاست بوده است. این خواست خود متضمن دشواریها و ابهامات بسیاری بوده است؛ از همه مهمتر این که دولت عقلانی یا معقول اصلاً چیست و چه ابزارهایی برای عقلانی کردن سیاست در دست است. همچنین حوزه سیاست با توجه به ماهیت آن یعنی اهمیت قدرت و آمریت و اجبار در آن یکی از دورترین حوزه‌ها نسبت به علائق عقلی تلقی می‌شده و این فاصله خود بر فوریت و اهمیت پروردن سیاست در دامن عقل می‌افزوده است. در بحث‌های فلسفه سیاسی عقل در مقابل زور و اجبار، هوا و هوس فردی و نیز شرع و دین به کار رفته است. در حوزه عقل برخلاف حوزه‌های مقابل آن، ما برای اثبات آراء و عقاید خود دلایلی می‌آوریم و دیگران به حکم منطق درونی آن دلایل، مجبور به پذیرش عقاید می‌شوند. درمقابل، حوزه زور و اجبار، خواهش‌های فردی، ایمان و احساس و جز آن برخلاف حوزه عقل حوزه استدلالی و چندذهنی نیست بلکه

حوزه‌ای تک‌ذهنی و تک منطقی است.

این تفاوت در حوزه عقل و ناعقل صرفاً تفاوتی صوری نیست بلکه با مسأله حقیقت نیز پیوند دارد. بحث تفصیلی از رابطه عقل و حقیقت از حوصله این مقاله خارج است تنها باید اشاره کرد بطور کلی عقل به معنی توانایی درک روابط ضروری یعنی حقیقت به کار می‌رود. اما از عقل به عنوان توانایی شناخت روابط ضروری میان امور ممکن است دو معنای نسبتاً متفاوت استنباط شود و این تفاوت معنی ناشی از تفاوت در تصور حوزه روابط ضروری است. پرسش اصلی این است که آیا روابط ضروری مورد نظر در امور جهان واقع هستند و عقل باید آنها را کشف کند و یا این که جهان واقع تصادفی و غیرضروری است و روابط ضروری تنها در حوزه ماوراء تجربی یا حوزه منطقی معقولات و مثل هستند که عقل باید کشف کند؟

به عبارت دیگر آیا جهان واقع خود معقول ضروری است و یا این که باید برحسب معقولات و کلیاتی مثل قانونی اخلاقی کانت که ماتقدم و ضروری است، عقلانی شود؟ باز هم به عبارت دیگر آیا حوزه ضرورتها یا حقیقت در تجربه است یا در ماوراء تجربه و یا این که آیا عقلانی شدن در روش (یعنی ایجاد رابطه عقلانی میان وسیله و هدف) است و یا در اهداف و غایات. این مسأله گرچه یکی از مهمترین مسائل فلسفه به شمار می‌رود، از نقطه‌نظر مبحث ما، مسأله‌ای گمراه‌کننده است، زیرا اولاً مبتنی بر جداسازی کامل ذهن و عین است و نقش ذهنیت در تکوین حقیقت و ضرورت را نادیده می‌گیرد و دوم این که نقطه عزیمت آن شناساگر فردی است، بعبارت دیگر فرض می‌شود که فرد می‌تواند در جهان تک‌ذهنی خودش عاقل باشد و معقول را دریابد. در مقابل فرض ما این است که در حوزه جامعه و سیاست معقول یا امر عقلانی در فرآیند فکر و عمل و ارتباط جمعی حاصل می‌شود. عقل جمعی بیش از آنچه حقیقت‌یاب باشد حقیقت‌ساز است. روش و محتوی در عقل جمعی از هم جدا نیستند. در عقل به مفهوم کشف ضرورتهای ماوراء تجربی یا عقل فلسفی در معنای افلاطونی آن، عقلانی کردن سیاست به مفهوم تسری دادن ضرورت و حقیقت ماوراء تجربی بر زندگی سیاسی تلقی می‌شود. از سوی دیگر در عقل به مفهوم کشف ضرورتهای

تجربی یا عقل علمی در معنایی که پوزیتیویست‌ها در نظر دارند، عقلانی کردن سیاست به مفهوم عقلانی کردن روش و تسری دادن رابطه عینی عقلانی میان وسیله و هدف بر حوزه سیاست تلقی می‌شود. در هر دو مورد ضرورتهای موضوع عقل خصلتی برونزاد نسبت به عقل جمعی دارند و درنتیجه ممکن است اجرای آنها نیازمند اجبار باشد.

فلسفه سیاسی غرب

در فلسفه سیاسی غرب عقلی شدن دولت و سیاست در دوره‌های تاریخی متوالی به هر یک از سه معنی بالا مطرح شده است. اندیشهٔ مدینه فاضله افلاطونی، قرارداد اجتماعی لاک و روسو و مشروعیت عقلی ـ قانونی بوروکراسی مدرن در اندیشه و بر، وجوه گوناگون عقلانی کردن دولت هستند. پیش از ادامه سخن در این باره باید به یک نکته کلی در فلسفه سیاسی غرب اشاره کنیم و اندیشه‌هایی که دولت را ذاتاً عقلانی می‌دانند از اندیشه‌هایی که از ضرورت عقلانی کردن آن سخن می‌گویند تمیز دهیم. مثلاً در فلسفه هگل گرچه دولت والاترین مرحله‌ای است که عقل یا روح بدان دست می‌یابد، لیکن در این فرآیند اراده انسان یا قرارداد اجتماعی نقشی ندارد. دولت خود محصول تکامل عقلی درازمدت و ناخودآگاه است. بنابراین از دیدگاه هگل تنها دولت آرمانی (اگر متصور باشد) عقلانی نیست بلکه همه دولتهای موجود عقلانی هستند، همچنانکه امر عقلانی واقعی و امر واقعی عقلانی است. مرتبه اعلای عقلانیت در هر عصری در دولت پیروز و غالب نمایان می‌شود. از آنجا که فرد هم خود تجلی مشخصی از عقل است و اطاعت از ضرورت عقلی تاریخ، عین آزادی است، بنابراین انسان نمی‌تواند خارج از حدود فرآیند تاریخی به عقلانی کردن سیاست و دولت بپردازد. در دولت عقلانی عقل فردی با عقل جمعی تطابق کامل دارد و فرد و دولت هردو تابع مقتضیات عقل هستند نه این که فرد تابع دولت باشد. با این همه دولت عقلانی‌تر از فرد است و همه دولتهای موجود بهرحال عقلانی هستند: «دولتهای موجود همواره عقلانی‌تر از افراد تشکیل دهنده آنها و تجسم راستین‌تری از روح هستند.» بنابراین از آنجا که هگل تکلیف دولتهای **بد و نامعقول** را روشن نکرده و سرانجام مهمترین

نکته فلسفه سیاسی او این است که نهاد دولت یکی از مظاهر اعلای تکامل عقلانیت در تاریخ است، درنتیجه دیگر در حدود فلسفه او جایی برای بحث از توسعه سیاسی و عقلانی شدن دولت باقی نمی‌ماند. بدین سان فلسفه هگل برغم همه پتانسیل‌های انقلابی که داشته و مورد بهره‌برداری مارکسیسم قرار گرفته است، اساساً محافظه‌کارانه و غیریوتوپیایی بوده است. در واقع هرگونه برداشت ارگانیکی از دولت با اندیشه انقلاب و عقلانی کردن سیاست مباینت دارد. تنها وقتی دولت را به عنوان پدیده‌ای ابزارگونه و مصنوع درنظر بگیریم می‌توان امکان کاربرد عقلانی یا عقلانی‌تر آن را برای رسیدن به هدف موردنظر تصور کرد. از سوی دیگر درصورتی هم که همانند مارکس کل نهاد دولت را مظهر سلطه و اجبار و غیرعقلانی بشماریم بازهم نمی‌توان امکان عقلانی کردن آن را در آینده درنظر گرفت. در واقع دولت از دیدگاه مارکس یکی از مظاهر عمده عدم عقلانیت است و وی امکان عقلانی کردن جامعه را با حفظ ساخت قدرت و سلطه دولت منتفی می‌دانسته و زوال و اضمحلال دولت را شرط دستیابی به جامعه معقول می‌شمرده است.

اما عقلانی کردن دولت در فلسفه سیاسی غرب چنانکه اشاره شد، در سه معنای متفاوت مطرح شده است:

در معنای اول عقلگرایی نوعی اسانسیالیسم یا جوهرگرایی بوده است. در این نگرش جواهر اعلای عقلی یا در عالم مثل یا در خداوند و یا در روح و ذهن انسان جستجو می‌شوند. موضوع عقل همان جواهر و مثل است. وجود تجربی یا زندگی عینی اجتماعی درمقابل آنها نشانهٔ نقص و تباهی هستند. مثل و جواهر که فیض‌بخش زندگی انسان‌اند کامل و نامحدود و تغییرناپذیر و کلی و عام هستند و بر زندگی انسان تقدم و اولویت دارند. بَر شدن از جهان محسوسات ناقص به عالم معقولات کلی به معنی اتصال به عقل است. افلاطون بر آن بود که می‌توان از طریق تقریب نظامهای سیاسی موجود به صورت معقول جامعه سیاسی، سیاست را عقلانی کرد. علی‌رغم تفسیرپذیری بی‌حد فلسفه افلاطون باید سرانجام پذیرفت که کار انسانها در این رابطه نه خلق حقیقت بلکه اجرای آن است. بعلاوه چنانکه بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد، جامعه عقلانی شده یا

مدینه فاضله افلاطونی سرانجام فرآیند عقلانی شدنش همچون فرآیند عقلانی شدن فرد است که کمالات و فضائل جهان معقول را اجرا می‌کند. دولت عقلانی افلاطونی هم مانند ارگانیسم یا فردی است که میان قوای مختلف آن تعادل و هماهنگی و وحدت حاصل شده باشد.

نظریه قرارداد اجتماعی درخصوص گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی چه در وجه توصیفی آن در اندیشه هابز و چه در وجه تجویزی آن در اندیشه روسو نظریه‌ای در باب نخستین گام در راه عقلانی شدن سیاست است. وضع طبیعی حتی درنظر لاک هم وضع مطلوبی نیست و مشحون از ترس و خطر و خشونت است. انسانها در تعقیب خیر و صلاح و سعادت عمومی به تشکیل جامعه مدنی دست می‌زنند. در نظریه قرارداد اجتماعی دولت دستگاهی است که آدمیان برای تامین سعادت خود می‌سازند. دولت وقتی حاصل قرارداد تلقی شود هرگونه خصلت رمز و رازآمیز خود را از دست می‌دهد. تاسیس دولت حاصل قرارداد عقلانی افراد است. در برخی موارد مثل نظر روسو نظریه قرارداد اجتماعی نظریه‌ای نه توصیفی بلکه آرمانخواهانه است، زیرا براساس آن دولت راستین و معقول دولتی است که متکی بر رضایت و توافق باشد و مظهر چنین رضایت و توافقی قانون موضوعه است. به گفته لاک «جایی که قانون پایان می‌یابد جباریت آغاز می‌شود.»

در نظریه قرارداد اجتماعی هابز گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی به معنی گذار از وضع انزوای فرد به وضعیت ارتباط و روابط جمعی است. بنابراین قرارداد اجتماعی نخستین گام در راه عقلانی کردن زندگی سیاسی است. وضع طبیعی وضعی غیرعقلانی است که در آن انسان خودمحور و خودخواه است و گرفتار مشکل اساسی زیستن با دیگران است و بنابراین در درون نظم اخلاقی مشترکی به سر نمی‌برد. اما عقل و احتیاط آدمی حکم می‌کند که باید خود را از وضع طبیعی خطرناک و ستیزه‌آمیز برهاند و شرایط زندگی آرام و صلح‌آمیز را فراهم سازد. نفس تاسیس دولت و جامعه مدنی کوششی عقلانی است. با این حال مشکل اساسی نظریه هابز در این است که از یک سو نشان می‌دهد که معقول‌سازی زندگی اجتماعی نیازمند قرارداد و توافق و رضایت است ولیکن بلافاصله

می‌افزاید که پاسداری از وضعیت حاصل قرارداد اجتماعی (باتوجه به این که انسانها اصولاً بدقول هستند) نیازمند اعمال قدرت و اجبار است. قدرت عمومی باید مردم را به این منظور که قول و قرار خود را حفظ کنند درحالت ترس دائمی نگه دارد. بدین‌سان معلوم می‌شود که قرارداد اولیه چندان هم از روی اقناع و تقاعد کامل منعقد نشده است، و بهرحال «قراردادها بدون قوت شمشیر تنها حرف هستند». البته تشکیل لویاتان خود اولین گام در راه عقلانی کردن جامعه است زیرا لویاتان پاسدار صلح و آرامش و منبع قانون است و آزادی در سایه حمایت آن ممکن می‌شود. لویاتان مانند «دیواره‌های راه است که هدف آن متوقف کردن مسافرین نیست بلکه راهنمایی آنهاست» و مردم داوطلبانه آن را می‌پذیرند. با این حال عقلانی کردن زندگی سیاسی از طریق لویاتان یکبار و برای همیشه به انجام می‌رسد و بعلاوه عنصر اجبار در آن باقی می‌ماند. گرچه لویاتان متکی بر بستر تجربه عقل جمعی یا قرارداد است لیکن پس از تشکیل، مطلقه می‌شود و به صورتی تک‌ذهنی خیر و صلاح عامه را تشخیص می‌دهد و خود منشأ و منبع هرگونه حق و قانون و اخلاق است و نمی‌توان اعمال آن را با محک و معیاری خارج از خود آن سنجید و یا برعلیه آن به وجدان متوسل شد. درهمین جا باید میان عقلانیت منشأ دولت و عقلانیت سازمان و عملکرد دولت در اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی تمیز قائل شد.

در اندیشه هابز دولت محصول تعقل و قرارداد جمعی است لیکن پس از تکوین، عملکرد آن بازتاب تعقل مستمر جمعی نیست؛ بنابراین ناهماهنگی مهمی در اینجا به چشم می‌خورد. از سوی دیگر در اندیشه مارکس چنانکه اشاره شد دولت محصول تعقل و قرارداد جمعی نیست بلکه نتیجه سلطه‌بخشی از جامعه بر بخشی دیگر است و عملکرد آن هم بازتاب سلطه منافع خاص و بنابرین غیرعقلانی است. طبعاً اگر دولت در منشأ غیرعقلی است باید انتظار داشت که در سازمان و عملکرد هم چنان باشد. اما اگر دولت را دارای منشأ عقلی و قراردادی بدانیم در آن صورت باید تاثیرات ماهیت منشأ را در سازمان و عملکرد به طور مستمر ببینیم، حال آنکه دست کم در نظریه هابز این تاثیرات آشکار نیست.

نوع دیگری از فرآیند عقلانی شدن دولت را که متضمن قرارداد اجتماعی نیست باید در نظریه اصحاب اصالت فایده جست. در این نظریه تعقیب فایده و شادی و سعادت مشغله‌ای عقلانی بشمار می‌رود؛ همه مردم به دنبال سعادت و بهروزی هستند و تنها توجیهی که برای ایجاد و برقراری دولت متصور است این است که دولت به عنوان ابزار و دستگاهی دستیابی به چنان هدفی را آسان سازد. به نظر جرمی بنتهام هدف از تشکیل دولت همان هدف عمومی کل زندگی آدمی یعنی تامین و اعتلای شادی و سعادت و لذات عمومی است. دولت باید در جهت تامین «بیشترین شادیِ بیشترین شمارِ مردم» بکوشد تا مقصود از تشکیل خود را انجام دهد. اما از دیدگاه مسأله عقلانی کردن سیاست مهمترین دشواری نگرش اصالت فایده این است که شادی و بهروزی و سعادت را هدف غایی تشکیل دولت می‌داند و نه آزادی را. مشکل این است که شادی و سعادت ممکن است در سایه سلطه و اجبار و استبداد به دست آید و برای تامین شادی دیگران نیازی به جلب توافق آنها نباشد. شادی و بهروزی فرد با آزادی او و در اظهارنظر، سخت در آمیخته و جدایی ناپذیراند. دولتی که ضامن بهروزی و رفاه باشد ممکن است درعین حال دولتی تک‌ذهنی، سلطه‌گر و غیر عقلانی باشد. بنابراین خصلت عقلانی دولت در نظریه بنتهام حتی از دولت موردنظرِ هابز هم کمتر است. بعلاوه در نظریه بنتهام راهی عقلانی برای حل تعارضی که معمولاً میان سعادت و شادی فردی و جمعی پیش می‌آید عرضه نشده است. بنتهام انسان را موجودی کاملاً عقلانی می‌داند اما مشکل این است که عقلانی بودن به معنی تعقیب منافع فردی است یا منافع عمومی و چه تضمینی وجود دارد که تعقیب منافع و مصالح فردی به تامین خودبخودی مصلحت عمومی بینجامد؟ به این مسأله جان استوارت میل و ژان ژاک روسو به شیوه‌های گوناگونی پاسخ دادند.

جان استوارت میل از لذات عالی‌تر و معنوی‌تر سخن می‌گفت و بر آن بود که خواهش شخصی تنها در متن سعادت عمومی ممکن است عقلانی باشد. وی بر آن بود که شادیها از لحاظ کیفی با هم تفاوت دارند و نباید به شیوه بنتهام آنها را تنها از دیدگاه کمیت و شدت وحدت نگریست. میل بجای شادی و فایده از اصل حیثیت و کمال آدمی به عنوان غایت دستگاه دولت سخن می‌گفت. دولت

عقلانی از این دیدگاه همان دولت اخلاقی است. اخلاق بالاتر از لذت است. ما وقتی به شادی و لذت دست می‌یابیم که هدف خود را چیز دیگری قرار دهیم. برعکس وقتی عمداً و مستقیماً به دنبال لذت هستیم به آن دست نمی‌یابیم. این معضل لذت‌گرایی (Paradox of Hedonism) است. دولت مؤسسه‌ای اخلاقی است که هدف آن ایجاد و پرورش فضیلت و احساس تعهد اخلاقی در فرد است. درحالی که بنتهام احساس تعهد و تکلیف اخلاقی را ناشی از ترس می‌دانست، میل آن را ناشی از عشق و احساس همدردی نسبت به دیگران می‌شمرد. به نظر میل تعهد اخلاقی را نمی‌توان بوسیله اصل لذت و شادی فردی توضیح داد. از اینجاست که اهمیت آزادی انسان آشکار می‌شود. عقلانی کردن دولت یعنی اخلاقی کردن آن نیازمند آزادی و بویژه آزادی اندیشه است. پرورش اخلاقی فردی و جمعی نیازمند آزادی است؛ از طریق تامین شادی و رفاه تنها بخشی از نفس انسان تحقق می‌یابد حال آنکه از طریق تامین آزادی تمامیت نفس آدمی محقق می‌شود. بنابراین دولت عقلانی تنها و یا ضرورتاً دولت رفاه نیست. با این همه مشکلی که در نظریه میل پیدا می‌شود این است که گرچه آزادی لازمه عقلانی شدن دولت است لیکن ممکن است میان آن دو تباینی پیدا شود. رفتار آزاد فرد همواره رفتار عقلانی نیست و خواست انجام رفتار عقلانی از جانب فرد ممکن است مستلزم منع آزادی وی باشد. از همین جاست که معضل معروف اجبار فرد به آزاد بودن از قید امیال و خواهشهای شخصی پیدا می‌شود. به عبارت دیگر معضل اصلی کل مکتب اصالت فایده این است که بهرحال نقطه عزیمت آن فرد است و عقلانیت آن هم مقوله‌ای فردی است، حال آنکه چنانکه استدلال کرده‌ایم عقلانی شدن فرآیندی جمعی است و فرد به تنهایی نمی‌تواند معقول باشد و سعادت جمع را آرزو کند، زیرا فرد پایبند خواهشهای فایده‌طلبانه خویش است.

ژان‌ژاک روسو کوشید تا با طرح مقوله اراده عمومی معضل فردیت در اصالت فایده را حل کند. وی گرچه مخالف عقلگرایی اصحاب دایرةالمعارف بود و عقل را عامل گمراهی انسان در جامعه می‌دانست، لیکن تنها دشمن یک نوع از عقل بود. به نظر او عقل به معنی رایج با مفهوم انسان طبیعی یا طبیعت انسانی بسیار فاصله دارد. روسو انسان را دارای دو غریزه اصلی می‌دانست: یکی غریزه

خودخواهی و دیگری حس همنوع دوستی و یا غریزه جمعی. اما به نظر او میان این دو غریزه تعارض وجود دارد. فرهنگ و تمدن عقلی انسان تا به امروز تنها براساس غریزه اول شکل گرفته است. اما انسان طبیعی یا کامل انسانی است که در او عقل سلیم و وجدان میان دو غریزه اصلی تعادل ایجاد کرده باشد. انسان همواره اسیر خودخواهی بوده و تمدن در او تغییری ایجاد نکرده است. با این حال تنها در وضع مدنی یا در درون جوامع است که غریزه نوع دوستی انسان امکان بروز پیدا می‌کند و درنتیجه انسان از آزادی اخلاقی برخوردار می‌شود. شاید هم حتی انسان در وضع طبیعی **متعادل**تر از انسان در جامعه متمدن بوده است. با این حال تنها در درون جامعه است که ممکن است انسان به نحو کامل‌تری **طبیعی** و متعادل شود، همچون گیاهی که در اثر رسیدگی باغبان بارورتر می‌شود و همه توانائیهای بالقوه‌اش بالفعل می‌گردد. اما در جوامع موجود غریزه اول عقل را فریب داده و در اختیار خود گرفته است. چنین عقلی که در خدمت منافع خصوصی است جامعه و دولت را تباه می‌کند. جامعه و دولت مبتنی بر چنین عقلی انسان را برخلاف طبیعت راستینش راهنمایی می‌کند. اما عقل مطلوب روسو به منافع عموم نظر دارد. باید عقل را از چنبر خودخواهی انسان رهانید. جامعه و دولت به معنای درست و راستین عقلانی نیست بلکه باید عقلانی بشود. موضوع اصلی کتاب *امیل* پرورش انسان طبیعی یا عقلانی است. موضوع اصلی *قرارداد اجتماعی* هم ترسیم دولت آرمانی عقلانی است که تنها در آن انسان به کمال طبیعت خود دست می‌یابد. جامعه و دولت آرمانی و عقلانی بر قرارداد و توافق عمومی استوار خواهد بود. قرارداد اجتماعی در اندیشه روسو چیزی نیست که براساس آن اولین جامعه یا دولت از لحاظ تاریخی پیدا شده باشد، بلکه قراردادی است که به موجب آن جامعه عقلانی معطوف به مصالح عمومی و مبتنی بر **اراده عمومی** در آینده پیدا خواهد شد. در جامعه و دولت مبتنی بر قرارداد اجتماعی قانون، مظهر غریزه جمعی و اراده عمومی انسانها و ضامن عدالت و آزادی خواهد بود. اراده عمومی نسبت به فرد امری خارجی نیست بلکه بهترین اراده اوست. اراده عمومی در حقیقت مجموعه غریزه‌های نوع‌دوستانه افراد است که معطوف به منافع و خیر عمومی است. اراده عمومی واقعی‌تر،

عینی‌تر و عقلانی‌تر از اراده خصوصی است و دولت عقلانی نماینده چنین اراده‌ای است. اراده عمومی هم در فرد و هم در دولت ظاهر می‌شود. اجبار فرد هم به اطاعت از اراده عمومی عین آزادی او خواهد بود. بدین سان عقلانی کردن دولت و سیاست از نظر روسو به معنی بسط و تقویت اراده عمومی معطوف به خیر عامه است. دولت عقلانی دولت اخلاقی است: «اگر دولت به صورت غیراخلاقی عمل کند خود را نفی می‌کند و دیگر دولت راستین نخواهد بود». اما مشکل فلسفه سیاسی روسو مانند فلسفه سیاسی افلاطون در این است که عملاً همه کس نمی‌تواند اراده عمومی را اراده کند و ممکن است اراده عمومی تنها در یک فرد یعنی **قانونگذار** که همپایهٔ فیلسوف شهریار افلاطونی است تجلی یابد. درنتیجه ممکن است پس از تکوین دولت مبتنی بر قرارداد اجتماعی فرآیند ذهن و عقل جمعی بپایان رسد و دولتی تک ذهنی و واجد وحدت که ظاهراً نماینده اراده عمومی است ظاهر گردد. در اینجاست که برطبق نظر منتقدین روسو، دموکراسی او توتالیتر می‌شود و وظیفه تشخیص مصلحت عمومی از حوزه عمومی خارج می‌گردد.

بطور کلی در فلسفه سیاسی غرب محدودیت‌هایی از نظر عقلانیت در دولت عقلانی وجود دارد. یکی این که چنانکه اشاره شد دولت پس از تکوین خصلت جمعی، عقلی و استدلالی خود را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر دولت از نظر منشأ عقلانی است لیکن سازمان و عملکرد آن لزوماً عقلانی نیست. دیگر این که درهرحال عنصر سلطه و اجبار به نحوی تداوم پیدا می‌کند و توجیه می‌شود و اغلب مصلحت عمومی در حوزه‌های خصوصی قدرت تعیین می‌گردد. و سوم این که عقلانیت در دولت از لحاظ نظری بر وحدت درونی دولت استوار است که خود از الگوی وحدت درونی ارگانیسم و یا وحدت درونی شخصیت فردی به عنوان ملاک عقلانیت گرفته شده است. ویژگی اخیر خود مهمترین فرض عقلانی شدن دولت در فلسفه غرب بوده است. بدین سان استدلال می‌شود که همچنانکه رفتار عقلانی فرد نیازمند وحدت و انسجام درونی شخصیت اوست، چنین وحدتی در درون دولت هم شرط عقلانیت آن است. به عبارت دیگر فرض بر این است که دولت وقتی عقلانی است که همانند فرد به صورت تک‌ذهنی خواستهای

خود را مشخص کند و تصمیم‌های لازم برای دستیابی به آنها را بگیرد.

مهمترین ایرادی که در این زمینه می‌توان آورد این است که آیا در حقیقت فرد، چنانکه در این نظریه‌ها تصور می‌شود، به صورت تک‌ذهنی و انفرادی، تصمیم‌های عقلانی می‌گیرد؟ آیا تصمیم‌گیری عقلانی فرد در واقع با وحدت و انسجام درونی شخصیت او نسبت دارد که به موجب آن بتوان حکم کرد که عقلانی شدن دولت هم نیازمند چنان تک‌ذهنی بودن و وحدتی است؟ و یا این‌که برعکس هرگونه تصمیم‌گیری عقلانی چه در سطح فرد و چه در سطح دولت اساساً روندی غیرفردی و جمعی یا چندذهنی است؟

در کوشش برای پاسخ به این پرسش هم فرصتی برای اشاره‌ای به سومین معنای عقلانی شدن در اندیشه سیاسی غرب پیدا می‌شود و هم زمینه برای بحث از تکوین عرصه عمومی جامعه به عنوان بستر عقلانیت آماده می‌گردد. در سطح فرد که مبنای قیاس مذکور در بالاست، عقلانی شدن ممکن است دارای دو معنای متفاوت باشد: یکی عقلانی شدن اهداف و خواستهای فردی که چنانکه دیدیم موضوع اصلی کل فلسفه و اخلاق سیاسی بوده است ولیکن در گفتگوهای مدرن یا علمی از عقلانیت مورد توجه نیست؛ دوم عقلانی شدن ابزارهای رسیدن به اهداف انتخاب شده و یا عقلانیت رفتاری (یا رفتار عقلانی معطوف به هدف در جامعه‌شناسی ماکس وبر)، که ناظر بر سرشت و ماهیت خواستها و اهداف نیست بلکه به وسائل رسیدن به اهدافی که به هر دلیلی انتخاب شده‌اند، اطلاق می‌شود. ضمناً این همان برداشت سوم از عقلانیت یا عقلانیت علمی است که عقلانی شدن دولت را در کارایی و پیچیدگی ابزارها و بوروکراسی آن می‌بیند و به عقلانیت فلسفی یا عقلانی شدن اهداف به معنای افلاطونی آن توجهی ندارد. بی‌شک مقتضیات عقلانی شدن اهداف با مقتضیات عقلانی شدن وسائل بسیار تفاوت دارد. عقلانیت در سطح فرد منفرد و تک‌ذهنی ناظر بر عقلانیت ابزاری یا رفتار عقلانی است. به عبارت دیگر فرد ممکن است به تنهایی بتواند به طور عقلانی ابزارهای لازم را برای دستیابی به اهداف خود (چه اهداف اندیشیده شده چه اهداف ارزشی، عاطفی و اخلاقی)، بگزیند ولیکن نمی‌توان به فرد به عنوان کارگزار تک‌ذهنی و جدا از جمع اعتماد کرد که خواستها و اهداف عقلانی خود را

نیز تعیین کند، زیرا چنین گزینشی معمولاً فرآیندی جمعی است. در رفتار عقلانی فرد آنچه عقلانی است رفتار است نه هدف. رفتاری که خواستها و اهداف (احتمالاً غیرعقلانی) فرد را برآورده سازد، رفتاری عقلانی است. تعبیه بهترین و کاراترین وسائل برای امحاء نسل بشر هم رفتاری عقلانی به معنای ابزاری آن است. در مقابل، بروز تعارض در اهداف و خواستهای فرد رفتار او را غیرعقلانی می‌سازد. تعبیه بهترین وسائل برای بلهوسی به تنهایی رفتاری عقلانی به معنای ابزاری آن است اما تعبیه بهترین وسائل برای بلهوسی و امساک نفس درعین حال رفتاری غیرعقلانی است. فقدان تعارض در خواستهای فردی هیچ‌یک از آنها را لزوماً از دیدگاه جوهری عقلانی نمی‌سازد بلکه تنها لازمه ابزارگزینی عقلانی است. اما یک خواست یا هدف فردی وقتی ممکن است به معنایی غیرفردی عقلانی باشد که فرد موردنظر در گزینش آن تحقیقات و تاملات لازم راکرده باشد و بویژه بتواند در ملاءعام با توسل به معیارهای عمومی از آن دفاع و به سود آن استدلال کند. بعلاوه دلایلی که در دفاع از آن هدف یا خواست اقامه می‌شوند باید به شیوه‌ای عقلانی مطرح شوند و یا عقلانی باشند، نه این که صرفاً دلایلِ عاطفی یا شخصی باشند. تنها با گذراندن خواست یا هدفی از درون ساخت عمومی می‌توان آن را معقول یا عقلانی ساخت. بطور خلاصه عقلانی شدن خواستی به معنای ماهوی (و غیر ابزاری) آن مستلزم استدلال و دفاع از آن به موجب دلایل غیرشخصی در نزد وجدان عمومی است. به عبارت ساده‌تر عقلانی شدن نیازمند پیدایش **عرصه عمومی** است که بعداً بدان خواهیم پرداخت. دفاع از اغراض و اهداف بسیار خصوصی و شخصی در ملاء عام دشوار است و درنتیجه فرد به توجیهاتی متوسل می‌شود و اغراض شخصی خود را در قالب اهدافی عمومی‌تر عرضه می‌کند و بدین‌سان آنها را معقول جلوه می‌دهد. طبعاً به کارگیری روشهای عقلانی (ابزاری) برای رسیدن به هدفی شخصی و غیرعقلانی یا غیرعمومی آن هدف را عقلانی نمی‌سازد. عقلانی شدن به معنی اخیر مستلزم دفاع مستدل از آن هدف براساس معیارهای عمومی است و طبعاً چنین دفاعی در حضور بیش از یک ذهن صورت می‌گیرد. کارگزار تک ذهنی (چه در سطح فرد یا در سطح دولت) می‌تواند اهدافی برگزیند و آنها را معقول تلقی کند و برای دستیابی به آنها بطور

عقلانی رفتار کند و ابزارهای کارا و سودمند را برگزینند. اما تنها وقتی می‌توان درخصوص عقلانی بودن خواستها و اهداف سخن گفت که کارگزار موردنظر بتواند از اهداف مختار خود در آستانه ذهن و زبان عمومی به شیوه‌ای مستدل دفاع کند. از آنچه تاکنون گفته شد بطور کلی چنین برمی‌آید که فرْد به صورت تک‌ذهنی و انفرادی نمی‌تواند خواستهای عقلانی خود را برگزیند و درمورد آنها تصمیم بگیرد. عقلانی شدن فرد با وحدت شخصیت او نسبتی ندارد بلکه عقلانی شدن متضمن کثرت و تعدد است و یا فرآیندی چندذهنی است؛ بعبارت دیگر فرد عقلانی خود جمع است. بنابراین وقتی بپذیریم که عقلانی شدن حتی در سطح فرد فرآیند فردی نیست، در آن صورت به طریق اولی نمی‌توان حکم کرد که عقلانی شدن دولت (یعنی عقلانی شدن خواستها و سیاستهای عمومی) نیازمند وحدت و تک‌ذهنی بودن دولت باشد. بطور کلی فرد به اقتضای خصلت تک‌ذهنی و وحدت خود به امر عقلانی دست نمی‌یابد؛ نیل به امر معقول یا کلی مسیری فردی را طی نمی‌کند. فرد خود در حقیقت غرق در روابط جمعی تولیدی، اجتماعی و کلامی است. تمیزی که در بالا میان عقلانی بودن در معنای رابطه میان وسیله و هدف و عقلانی بودن خواستها و اهداف در رابطه با فرد گفتیم درباره دولت هم صادق است. یعنی وقتی می‌گوئیم دولت عقلانی است، دو معنی افاده می‌شود: یکی معنای ابزاری به این مفهوم که دولت همه ابزارهای لازم برای دستیابی به خواستها و اهداف موردنظر خود را به طور عقلانی به کار می‌گیرد. لیکن در اینجا درباره ماهیت آن خواستها و اهداف سخنی در میان نیست. همچنان که فرد ممکن است در خلوت خودش یعنی در عرصه خصوصی نامعقولترین خواست از دیدگاه ذهن جمعی یا عرصه عمومی را معقول به‌شمار آورد، بهمین ترتیب دولت نیز ممکن است به صورت تک‌ذهنی یعنی در عرصه خصوصی خودش که همان عرصه آمریت و قدرت است، نامعقولترین خواست از نظرگاه عرصه عمومی را معقول بشمارد. معنای دوم عقلانی بودن دولت در رابطه با نفس اهداف و خواستها و سیاست‌هاست و بحث از عقلانی یا غیرعقلانی بودن اهداف دولت مهمترین بحث فلسفه سیاسی بوده است؛ درمقابل در برخی مطالعات مدرن پوزیتیویستی مربوط به **توسعه سیاسی** محور

بحث نه غایات عقلانی دولت بلکه کارایی ابزارهای حکومتی (مانند نظام اجرایی، بوروکراسی، دستگاه نظامی و غیره) است. از این دیدگاه بحثهای توسعه مدرن خارج از متن فلسفه سیاسی اغلب بحثهای صوری هستند و اغلب هم کارایی دولت را به عنوان شاخص عمده توسعه به شمار می‌آورند، بدون آنکه در عقلانیت اهداف و غایات بیندیشند. سبب اصلی این گونه برخورد با مسائل توسعه هم این بوده است که بیشتر نظریه‌پردازان مربوطه غایات و اهداف نهایی دموکراسی بورژوایی و سرمایه‌دارانه را به عنوان غایات راستین توسعه پذیرفته‌اند و بنابراین از دیدگاه خودشان نیازی به تامل بیشتر دراین‌باره نمی‌بینند و کوشش فکری خود را در راه یافتن بهترین ابزارهای لازم برای دستیابی به آن اهداف به کار می‌برند. ریشه این برداشت هم البته همان مفهوم دولت بوروکراتیک ـ قانونی ـ عقلانی مدرن در جامعه‌شناسی ماکس وبر است که دولت عقلانی شده از حیث بوروکراسی را در عین حال دولتی می‌بیند که در آن از خودبیگانگی فرد گسترش می‌یابد و آزادی و امنیت و شادی سنتی انسان آسیب می‌بیند. تصویری که وبر از آینده عقلانی شدن ابزاری دولت و بوروکراسی به دست می‌دهد، تصویر بدبینانه و تراژیکی است. به هر حال برخلاف آنچه در نظریات مربوط به عقلانیت بوروکراتیک مطرح شده است، بحث اصلی توسعه سیاسی از چشم‌انداز فلسفه سیاسی درباره عقلانی شدن خواستها و اهداف و سیستمها و مکانیسم‌های دستیابی به عقلانیت به این معنی است. به نظر می‌رسد که برای تأمل در این باره باید از دایره فلسفه سیاسی کلاسیک که چنانکه دیدیم دولت معقول را همچون فردی واجد شخصیت یکدست می‌بیند که در آن بخشی (همانند مغز یا دستگاه تصمیم‌گیری) اهداف را به صورتی تک‌ذهنی و فارغ از تعارض مشخص می‌سازد و بخش دیگر (دستگاه اجرایی) آنها را اجرا می‌کند خارج شویم. این همان برداشت ارگانیکی از دولت معقول است که بر روی اغلب نظریات مربوط به توسعه سیاسی جدید سایه افکنده است. دولت عقلانی به عنوان کارگزاری تک‌ذهنی و همچون فردی که واجد شخصیت واحد و فردیت است تلقی می‌شود. بویژه امروزه چنین تصویری از دولت معقول در صحنه بین‌المللی بسیار نیرومند شده

است. دولت معقول از این دیدگاه دولتی است که بتواند وسائل و کارایی لازم را برای اجرای اهدافی که به نحوی برگزیده به کار ببرد. مشکل این دیدگاه چنانکه گفتیم در این است که هیچگونه ملاکی برای بررسی عقلانی بودن اهداف و خواستها به دست نمی‌دهد. میان اهدافی که در یک فرآیند تک‌ذهنی برگزیده شده‌اند با اهدافی که در فرآیندی چند ذهنی انتخاب گردیده‌اند فرقی گذاشته نمی‌شود. تشبیهی که میان فرد و دولت می‌شود نادرست و از نظر علائق توسعه سیاسی خطرناک است. حتی فرد هم گرچه ممکن است خارج از متن جامعه و به صورت تک‌ذهنی از عقلانی بودن رفتار خود به معنای بکارگیری ابزار سودمند در راه رسیدن به هدفی مطمئن باشد لیکن نمی‌تواند از عقلانی بودن خواستهای خود به صورت انفرادی و جدا از ارتباطات جمعی اطمینان یابد. بهمین ترتیب دولت هم گرچه ممکن است از حیث گزینش ابزارهای لازم برای رسیدن به اهداف خودداری رفتار عقلانی باشد، لیکن نمی‌تواند به صورت تک‌ذهنی و یک جانبه و خارج از متن عرصه عمومی اجتماع عقلانی بودن خواستها و اهداف خود را اثبات نماید. چنانکه قبلاً اشاره کردیم عقلانیت یک حکم تنها درحضور ذهن واحد پذیرفتنی نیست. حاکم خودکامه‌ای که با افکار عمومی در ارتباط نیست ممکن است به یک معنا در اعمال قدرت و بکارگیری ابزارهای کارا عاقل باشد لیکن سیاستهای او خارج از دایره اهداف و خواستهای خودش معقول نیست.

بطور کلی چنانکه استدلال کرده‌ایم الگوی فردیت چه در سطح فرد حقیقی و چه در سطح دولت فرآیند عقلانی شدن را توضیح نمی‌دهد. خصلت جمعی یا روابط جمعی نهفته در درون فرد حقیقی است که زمینه عقلانی شدن را فراهم می‌کند. بطریق اولی عقلانی شدن دولت و سیاست هم فرآیندی چندذهنی و جمعی است. بدین سان در مقابل الگوی کلاسیک عقلانیت دولت در فلسفه غرب باید گفت که در حقیقت جامعه و دولت به لحاظ عدم وحدت و فردیتشان بیشتر مستعد عقلانی شدن هستند تا فرد منفرد تک‌ذهنی. فرد هم خود در درون جامعه و دولت عقلانی می‌شود.

فلسفه سیاسی اسلام

حال که مروری کلی و نقادانه از نقطه‌نظر عقلانیت دولت بر فلسفه سیاسی غرب نمودیم، بجاست اجمالاً از همین نقطه‌نظر به فلسفه سیاسی در اسلام بویژه آن بخش که به بحث رابطه عقل و دولت مربوط می‌شود نگاهی بیفکنیم.

جایگاه بحث ما در تقسیمی که ابن‌خلدون در *المقدمه* از انواع حکومت به دست داده است روشن می‌شود. وی برحسب مبنای قوانین از سه نوع حکومت سخن گفته است: اول سیاسةالدینیه یا دولت شرعی که قانون آن مبتنی بر شرع اسلام است. چنین حکومتی از نظر ابن‌خلدون هم معاش و هم معاد مردم را تامین می‌کند؛ دوم، سیاسة العقلیه که قانون آن ناشی از عقل و نظر حکام است؛ چنین حکومتی در بهترین نوع خود یعنی **نوع ایرانی** آن مصلحت عامه مردم را بر مصلحت حاکم برتری می‌بخشد، هرچند رای و نظر مردم در ایجاد قوانین آن حکومت نقشی ندارد. حکومت مبتنی بر قانون حکام در بدترین نوع خود ملک قهری است که در آن منافع حکام بر مصالح مردم اولویت دارد و حکومت بر قهر و غلبه استوار است. سیاست عقلی به طورکلی در فکر رفاه و معاش دنیاست و به آخرت کاری ندارد. سومین نوع حکومت، سیاسةالمدینه است؛ به نظر ابن‌خلدون چنین حکومتی می‌بایست سیرت و سرشتی در مردم بوجود آورد که هرگونه نیاز به قدرت دولتی را زایل سازد. منظور ابن‌خلدون این است که حکومت بر عقل و توافق و پذیرش عمومی استوار باشد. وی خود این نوع حکومت را ناممکن می‌دانست و آن را متعلق به عالم خیال می‌شمرد. از چنین دیدگاهی ظاهراً شرعی کردن سیاست سهل‌تر از عقلانی کردن آن است. آنچه ابن‌خلدون تحت عنوان سیاسةالمدینه ذکر می‌کند بسیار بیش از نوع سیاسةالعقلیه با مفهوم عقلانی شدن دولت در اینجا نسبت دارد. فلاسفه سیاسی در جهان اسلام هم که ظاهراً در پی شرعی کردن دولت نبودند و به مفاهیم یونانی عقل و قانون (لوگوس و نوموس) درآویخته بودند و می‌خواستند میان عقل و شرع و وحی سازشی ایجاد کنند، به نوع سوم سیاست مورد نظر ابن‌خلدون نظر داشتند. مهمترین مشکل فلاسفه سیاسی اسلام بهرحال، چنانکه ابن‌خلدون هم بدان اشاره کرده، یافتن مکانیسم‌هایی برای عقلانی کردن دولت و عرضه تصویری از مدینه فاضله‌ای بود

که در آن بر طبق تحلیل ابن‌خلدون عقل جای زور و قدرت را بگیرد. لیکن کوششهای فلاسفه اسلامی در این راه رویهمرفته با شکست مواجه شد و عقل موردنظر آنها نه عقلی منفصل و آزاد بلکه عقلی متصل و پایبند به شرع بود. فلسفه سیاسی اسلام بطور کلی به شرعی کردن عقل انجامید، یعنی خصلت تک‌ذهنی و تک‌منطقی شرع را بر عقل تسری داد و بنابراین نمی‌توان گفت که فلسفه سیاسی در اسلام زمینه اولیه‌ای مانند مفهوم قرارداد اجتماعی در فلسفه سیاسی غرب برای عقلانی کردن سیاست به دست داده باشد.

فارابی به عنوان سرآمد فلاسفه سیاسی اسلام در پی تلفیق عقل فلسفی یونانی با وحی و شرع در اسلام بود، اما نهایتاً شرع را بر عقل مستولی ساخت و عقل را دینی کرد. عقل فارابی برخلاف عقل افلاطونی نه در قالب جواهر و صور و مثل مجرد بلکه همچون عقل خداوندی در آگوستین قدیس در قالب فرشتگان ظاهر می‌شود. در حقیقت هدف فارابی این بود که صحت کامل شرع را از طریق عقل و فلسفه ثابت کند.

بنابراین در فلسفه او عقل شرعی است. علم سیاست هم از نظر فارابی به عنوان حکمت عملی انسان را از عالم محسوسات به عالم معقولات شرعی شده هدایت می‌کند. فیلسوف ـ شهریار افلاطونی به نحوی با شارع و پیامبر و امام در اسلام درمی‌آمیزد؛ اما امام بجای درک مثل باید بر جزئیات شرع وقوف یابد. عقول نظری و عملی فرد هم بوسیله عقل فعال یعنی جبرئیل یا روح‌القدس از قوه به فعل درمی‌آیند. عقل فعال خداوندی وقتی عقل نظری رهبر را فعال کند، در نتیجه فیلسوف پدید می‌آید و وقتی عقل عملی او را فعال سازد، پیامبر منذر ظاهر می‌شود. خداوند در فلسفه فارابی جای علت اول در فلسفه ارسطو را می‌گیرد. از نظر فارابی تاویل قرآن بوسیله امام در حکم کسب شناخت نسبت به کلیات معقول است. در فلسفه افلاطون کسب شناخت نسبت به معقولات کلی برای فیلسوف ـ شهریار برتر و مهمتر از اعتقادات وی بود، حال آنکه در فلسفه فارابی رهبر اول مدینه فاضله یا فیلسوف حقیقی باید عقاید مذهبی محکم داشته باشد. درنهایت فلسفه بهترین وسیله و راهنمای درک شریعت به عنوان هدف است. عقل فعال همان وحی الهی است. معرفتی که از عقل در خواب و

رویا حاصل می‌شود، به پیدایش دین می‌انجامد و معرفتی که در بیداری و هوشیاری به دست می‌آید، به فلسفه می‌رسد. جهان معقول فارابی در مقایسه با عالم مثل افلاطونی جهانی ساخته و پرداخته و شیئی گونه است. عقل در فلسفه فارابی در حقیقت شرع در لباس عقل است و محتوای عقل فلسفی و وحی یکی است. شریعت که ناشی از خداوند است خالی از خلل و اشتباه و بی‌نیاز از بازاندیشی و بازبینی است. شریعت اسلامی با نوموس افلاطونی فرقی اساسی دارد، به این معنی که شریعت قانونی است که عقل خداوندی آن را اعطا کرده است درحالی که نوموس که راهنمای فیلسوف ـ شهریار افلاطونی است قانونی است که خرد آدمی کشف کرده است. سرانجام هم دولت مطلوب فلاسفه اسلامی چندان تفاوتی با دولت شرعی ندارد. فارابی میان قرآن و فلسفه یونانی و میان پیامبر اسلام و ارسطو تباینی نمی‌دید.

تنها تفاوت به نظر او این بود که فلسفه دستیابی به حقیقت از راه برهان است و دین از راه تمثیل و استعاره. موضوع فلسفه، قدیم زمانی یعنی هیولی است و موضوع دین، قدیم ذاتی یا وجود ازلی است. میان فلسفه و وحی تباینی وجود ندارد. فیلسوفان هم از عقل فعال یا جبرئیل الهام می‌گیرند. عقل و عاقل و معقول از صفات ذاتی خداوند است. به نظر فارابی خداوند خود را تعقل کرد و جهان از علم او به ذات خویش صادر شد. فیض الهی عملی عقلی است، خداوند عین عقل است و از تعقل او فیض می‌تراود. نهایتاً ترکیب فلسفه عقلی یونان و دین اسلام در فلسفه فارابی ملغمه عجیب و غریبی از عقول دهگانه و سیارات فلکی به دست می‌دهد که در هیچ مورد مبتنی بر استدلال معقول و اقناع کننده‌ای نیست. عقول دهگانه فارابی در واقع از اساطیر یونانی گرفته شده است که در آن به ستارگان الوهیت داده می‌شد. فارابی گرچه بر آن بوده که راه دستیابی به حقیقت اول عقل است و بعد ایمان، اما جهان معقول او جهانی عقلانی به مفهوم افلاطونی نبود. عقل فعال مدیر و گرداننده جهان و **واهب الصور** است و برخی از انسانها از طریق عقل مستفاد با آن اتصال پیدا می‌کنند. سیر عقل در انسان از قوه به فعل هم کار عقل فعال است. بهره‌مندی از عقل مستفاد تنها محدود به معدودی از کسان است که به مقام پیامبری و امامت و فیلسوفی می‌رسند. بقیه

مردم اتباع زبان بسته‌ای هستند که نیازمند راهنمایی و ارشاداند. اگر رهبر نتواند از طریق آموزش و تادیب مردمان را به راه راست هدایت کند، باید سرانجام برای رساندن آنها به سعادت و حقیقت به قهر و اجبار دست یازد. دستورات فارابی در مورد نوابت یا عناصر نامطلوب در مدینه فاضله و نحوه برخورد با آنها مفصل است.

ابن‌سینا به تعبیری در ترکیب فلسفه عقلی یونان و شریعت اسلامی از فارابی فراتر رفت و به وحدت فلسفی دست یافت. وی دولت آرمانی اسلام را از نوع دولت مثالی افلاطون می‌دانست. عقل فعال در فلسفه ابن‌سینا جایگاهی نظیر فلسفه فارابی دارد. این عقل از طریق الهام ذهن پیامبر را بطور بلاواسطه متاثر می‌سازد و بنابراین صورتهای همه اشیاء که در عقل فعال ثبت است، یکباره در روح پیامبر متجلی می‌گردد. شریعت قانون کلی و مظهر عقل است. تنها گروهی برگزیده از مردم قادر به درک عقلانی هستند و بقیه از فهم عقلی عاجزاند. به نظر ابن‌سینا شریعت قانون حاکم بر دولت آرمانی و عادله و ضامن سعادت انسان است. از دیدگاه او مهمترین فضیلت این است که به او وحی شده و کسی‌که به او وحی شده به رب انسانی تبدیل می‌شود.

بطور کلی عقل در فلسفه اسلامی نهایتاً همان شرع اما در لباسی دیگر است و بدین‌سان دارای خصلتی کاملاً تک‌ذهنی است. چنانکه معتزله می‌گفتند عقل نهایتاً جزئی از وحی است و خداوند مصدر عقل و وحی هر دو است. فلسفه سیاسی اسلام به طور کلی دین را عقلانی نکرد (چنانکه هگل با دین مسیحیت کرد) بلکه عقل را دینی و شرعی ساخت و درنتیجه عقلانی کردن سیاست هم چیزی جز شرعی کردن سیاست نبود. فلاسفه سیاسی اسلام نهایتاً از چارچوب شرع خارج نمی‌شوند و تنها توجیهات عقلی برای شرع و وحی می‌تراشند. در ورای پوسته‌ای عقلانی، شرع و وحی مغز فلسفه اسلامی بوده است. به عبارت دیگر فلسفه سیاسی اسلام ایدئولوژی سیاسی شرع بوده و تنها به توجیه مکشوفات وحی و شرع می‌پرداخته است. با توجه به آنچه گفته شد، در فلسفه سیاسی اسلام زمینه‌ای برای عقلانی کردن دولت به شیوه‌ای که در فلسفه سیاسی غرب دیدیم وجود نداشته است. فلسفه سیاسی در اسلام در پی شرعی کردن عقل

بود نه عقلی کردن شرع و از همین رو هدف نهایی آن شرعی کردن سیاست بود نه عقلانی کردن آن. اگر چنین حکمی درباره فلاسفه سیاسی اسلام صادق باشد در آن صورت تکلیف کسانی چون غزالی و ابن‌تیمیه و دیگران از پیش روشن است. بطور کلی عقل شرعی قدرتمدار و تک‌ذهنی است.

نتیجه‌گیری

استدلال اصلی بحث ما این بوده است که نمی‌توان کارگزار منفرد و تک‌ذهنی چه در سطح فردی و چه در سطح دولت را به عنوان الگوی عقلانی شدن پذیرفت. بعبارت دیگر در هر دو سطح فرآیند عقلانی شدن فرآیندی جمعی و چندذهنی است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که عقلانی شدن حوزه سیاست و دولت نیازمند گسترش **عرصه عمومی** جامعه است که برخلاف عرصه تک‌ذهنی قدرت عرصه‌ای چندذهنی و محل برخورد اندیشه‌ها و اذهان گوناگون است. عرصه عمومی حوزه‌ای واقع در میان جامعه مدنی و دولت است و فضای طرح آزاد مسائل عمومی و استدلال و تعقل درباره آنها و نهایتاً تکوین اراده عمومی را تشکیل می‌دهد. موسسات خصوصی جامعه مدنی مثل سازمانها و اصناف را در صورتی که صرفاً متوجه مسائل خصوصی و صنفی باشند، نباید جزو عرصه عمومی به شمار آورد. بطور کلی عرصه یا عرصه‌های عمومی در هر فضایی تشکیل می‌شود که در آن تعقل و گفتگو درباره مسائل عمومی صورت گیرد.

رشد و گسترش عرصه عمومی لزوماً تابعی از روند نوسازی و مدرنیسم نیست، بلکه در مواردی جامعه صنعتی مدرن محدودیت‌هایی بر توسعه آن ایجاد کرده است. از سوی دیگر جامعه سنتی هم فاقد عرصه عمومی نیست. گسترش عرصه عمومی در واقع تابع پیدایش امکان گفتگو و تعقل آزاد است. عرصه عمومی در مقابل عرصه‌های تاریک قدرت و منافع خصوصی عرصه روشنی است. هرچه عرصه عمومی بیشتر گسترش یابد و هرچه عرصه قدرت بیشتر در آن جذب شود، زمینه عقلانی شدن دولت و سیاست بیشتر گسترش می‌یابد. درمقابل وقتی عرصه قدرت نهادهای عرصه عمومی را درهم نوردد، دولت و جامعه، قدرت‌زده و غیرعقلانی می‌شوند. عرصه عمومی در مقابل عرصه آمریت

عرصه فکر، گفتگو، استدلال و زبان است. شرایط مکالمه باز و آزاد در عرصه عمومی متضمن این اصل است که هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند در خارج از عرصه عمومی یعنی در عرصه قدرت به صورت قانع کننده‌ای مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد. عرصه عمومی آنچه را که ماهیتاً عمومی است از عرصه‌های بسته و خصوصی قدرت و منفعت رهایی می‌بخشد. پاسخ به پرسشهایی از این قبیل که آزادی، عدالت، برابری، عقلانیت و جز آن چیست تنها در عرصه عمومی هر جامعه‌ای ممکن است داده شود و مورد پذیرش و باور قرار گیرد. وقتی سرچشمه تعریف چنین مفاهیمی در عرصه قدرت و یا در عرصه منفعت باشد، پاسخ‌های داده شده با روح جامعه پیوند پیدا نمی‌کند. عرصه عمومی به معنی درست عرصه‌ای است که هیچ حد و حدودی بر فعالیت آن وضع نشده باشد. عرصه عمومی عرصه عقلانی و حقیقت‌یاب و حقیقت‌ساز جامعه است و بنابراین هرگز شائبه دخالت حوزه قدرت و آمریت، آن را مخدوش نمی‌کند و جامعه را از تکامل و توسعه باز نمی‌دارد. اراده عمومی در عرصه عمومی تجلی پیدا می‌کند. در حول هر مسأله عمومی ممکن است عرصه عمومی جداگانه‌ای پیدا شود. هرچه شمار عرصه‌های عمومی بیشتر باشد، امکان عقلانی شدن دولت و جامعه بیشتر می‌شود. یورگن هابرماس در کتاب ***تحول ساختاری در عرصه عمومی*** (۱۹۶۲)، عرصه عمومی را به عنوان حوزه پیدایش **اخلاق عقلی** توصیف کرده است. وضعیت کلامی ایده‌آل تنها در عرصه عمومی می‌تواند پیدا شود. به عبارت دیگر هابرماس گسترش یافته‌ترین و کامل‌ترین عرصه عمومی را وضعیت کلامی ایده‌ال خوانده است. هابرماس در کتاب مذکور انحطاط حوزه عمومی در سرمایه‌داری متاخر را بررسی کرده و نشان داده است که عرصه عمومی از حوزه نقد و تفکر به حوزه مصرف فرآورده‌های فکری تبدیل شده است. به نظر او تحول انقلابی در جوامع صنعتی سرمایه‌داری معاصر نیازمند تحول در عرصه عمومی است.

توسعه سیاسی مستلزم گسترش عرصه عمومی به زیان عرصه بسته قدرت است. عرصه عمومی نه تنها عرصه مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بلکه عرصه تعیین حقایق در امور کلی و عقلانی در زندگی سیاسی است. فلسفه رای

دادن در دموکراسی هم اصولاً این بوده است که افراد بتوانند در عرصه عمومی و چندذهنی از طریق استدلال و برخورد اذهان در تعیین حقیقت و در امور و علائق کلی و عمومی سهمی داشته باشند، نه این که صرفاً حزبی را به قدرت برسانند. تنها در عرصه عمومی جامعه می‌توان اهداف و خواستهای معقول را تعیین کرد و دولت و سیاست را عقلانی نمود.

منابع

1. B. Blanshard, ***Reason and Analysis***, London.1962.

2. J. Elser, ***"The Possibility of Rational Politics" in Political Theory Today***, edited by D.Held, London, Polity press 1991. Pp.115-142. 3. J. Habermas, ***The Structual Transformation of the Public Sphere***. London. Polity press, 1989.

4. D. O'Conner, ***A Critical History of Western Philosophy***, New York 1964.

5. A. Quinton (ed.) ***Political Philosophy***. Oxford University Press, 1976.

6. E. Rosenthal, ***Political Thought in Medieval Islam***. Cambridge U. P. 1958.

7. C. Wayper, ***Political Thought***. London, English Universities Press, 1973.

۳
پیش‌درآمدی بر تاریخ اندیشه تساهل سیاسی

«من با عقیده شما موافق نیستم لیکن تا پای جان از حق شما
برای ابراز آن دفاع خواهم کرد.» **ولتر**[1]

«اعتقاد به این که تنها یک راه بسوی بهشت وجود دارد به عدم
تساهل می‌انجامد». **پلامناتز**[2]

مقدمه

مسأله تساهل سیاسی یکی از مهمترین مسائلی است که در روند تکامل سیاسی دولتها پیش می‌آید و هر دولتی خواه ناخواه با مسأله حدود و میزان و موضوع تساهل مواجه می‌شود. بی‌تردید در ایران نیز در طی سالهای آینده این مسأله با وضوح بیشتری پیش کشیده خواهد شد. هدف این مقاله نه بحث از اهمیت قضیه تساهل در روند توسعه سیاسی و نه بحث از مسائل ایران است، بلکه طرح مسئلهٔ تساهل سیاسی از نقطه‌نظر فلسفی در این وضعیت تاریخی خاص نیازمند توجیهی است و به نظر می‌رسد که آنچه گفته شد توجیهی کافی برای طرح این قضیه باشد.

امروزه در شرایط اواخر قرن بیستم کمتر دولتی خود را یکسره دشمن تساهل

---

1. In J. Plamenat, ***Man and Society***. Vol. I, London, Longmans, 1963, p. 75.
2. Ibid, p. 87.

اعلام می‌کند. در عمل نیز عدم تساهل بر اساس مواضع ایدئولوژیک خاصی توجیه می‌شود و لازمه جلوگیری از بدعت یا انحراف و یا حفظ اصول و یا نظم اجتماع به شمار می‌رود. با این حال تساهل و عدم تساهل سیاسی یکی از مهمترین وجوه تمایز جهت‌گیریهای سیاسی و فکری دوران ما به شمار می‌رود؛ در واقع جوهر دموکراسی و توتالیتریسم به همین قضیه بازمی‌گردد.

در اندیشه سیاسی قضیه تساهل پرسشهای عمیق و گسترده‌ای به وجود آورده است: تساهل چه حدودی دارد و آن حدود را چه مرجعی تعیین می‌کند؟ چه رابطه‌ای میان تساهل و آزادی وجود دارد؟ تساهل سیاسی در چه شرایط اجتماعی ممکن است رشد کند؟ آیا تساهل سیاسی را می‌توان با آزادی، تحمل و بی‌تفاوتی یکسان گرفت؟ آیا پیدایش تساهل با فرآیندهای تاریخی خاصی در ارتباط است؟ آیا می‌توان از **روانشناسی تساهل** سخن گفت و شخصیت متساهل را در برابر **شخصیت اقتدارطلب** قرار دارد؟ آیا تساهل در عصر بی‌ایمانی و بی‌تفاوتی پدید می‌آید و یا در عصر ایمان و اعتقادات سخت و متعصبانه؟ اینها معدودی از جملهٔ بسیار پرسشهایی است که در این خصوص پیش می‌آید. هدف این مقاله طرح تاریخ اندیشه تساهل از نقطه‌نظر فلسفه سیاسی است که در طی آن به برخی از این پرسشهای اساسی پرداخته شده است.

در مفهوم تساهل: به طور کلی معنای مفهوم تساهل این است که ما آنچه را که اصولاً قبول نداریم، می‌پذیریم. ظاهراً در این مفهوم تعارضی موجود است، یعنی این که چگونه می‌توان گفت که چیزی را که واقعاً نسبت بدان اعتراض داریم درعین حال می‌پذیریم. آیا اگر ما واقعاً امر مورد اعتراض را می‌پذیریم، احتمال آن وجود ندارد که ما واقعاً نسبت به آن اعتراض نداریم؟[1] براساس مفهوم تساهل، در صورت عدم وجود اعتراض واقعی نسبت به امر مورد تساهل، دیگر نمی‌توان به چنین نگرشی نام تساهل داد. **بی‌تفاوتی** نام بهتری برای چنین نگرشی است. در تساهل باید میل اصلی به مخالفت و مقاومت وجود داشته باشد اما

1. P. King, ***Toleration***, London, Geore Allen & Unwin, 1976, pp. 29-30.

سرکوب شود. به این معنا، تساهل مبتنی بر نوعی خودداری است، درحالی که در بی‌تفاوتی میل اولیه به مخالفت وجود ندارد.

نفس تساهل متضمن عدم تساهل نسبت به امر دیگری است. دست‌کم باید گفت که این معنای منطقی تساهل است. به طور منطقی تساهل نسبت به عقاید مخالف متضمن عدم تساهل نسبت به سرکوب عقاید مخالف است. به عبارت دیگر تساهل مبتنی بر تصوری از اولویت‌ها در نزد عامل تساهل است.[1] بدین سان تساهل عملی عقلانی است، یعنی عامل تساهل میان امور مورد مخالفت دست به گزینش می‌زند. مثلاً تساهل نسبت به سروصدای همسایگان در صورت وجود اعتراض واقعی نسبت به آن و در صورت توانایی جلوگیری از آن متضمن گزینش از جانب عامل تساهل است. با توجه به شرایط فوق وی در اتخاذ این نگرش و کنش مجبور نیست و بنابراین نباید رفتار او را تحمل خواند. در اینجا در عمل عقلانی تساهل، عامل تساهل به دلایلی نمی‌خواهد نسبت به امر دخالت در امور دیگران تساهل داشته باشد. به عبارت دیگر وی بیش از آنچه نسبت به سروصدای همسایگان خود معترض باشد، نسبت به دخالت در امور دیگران اعتراض دارد و اعتراض دوم مانع عملی کردن اعتراض اول می‌گردد. بدینسان دلیل تساهل تصور مجموعه‌ای از اولویت‌هاست؛ درغیر این صورت نمی‌توان بدرستی فهمید که چرا عامل تساهل نسبت به امری اعتراض دارد ولیکن بر ضد آن عملی انجام نمی‌دهد، درحالیکه قدرت انجام چنین عملی را دارد. عامل تساهل فرضاً هم مخالف ملحدان و هم مخالف کشتن آنهاست و چون مخالفت دوم او شدیدتر از مخالفت اول است، نتیجه عمل او، تساهل است. به عبارت دیگر اعتراض به عمل کشتن که وسیله اجرای اعتراض به عقاید ملحدان است دست‌کم به همان میزان اعتراض به این عقاید مورد اعتراض است و درنتیجه، اعتراض اول اجرا نمی‌شود.[2]

آنچه گفته شد معنای منطقی تساهل است نه معنای اخلاقی آن. از نظر اخلاقی تساهل ممکن است خوب یا بد، اخلاقی یا ضداخلاقی، و عادلانه یا

1. Ibid, pp. 31-32.

2. Ibid, p. 37.

ناعادلانه باشد. از لحاظ لغوی می‌توان هم از تساهل نسبت به رنگ پوست مردم و هم از تساهل نسبت به تبعیض نژادی سخن گفت. اما کاربرد لغوی لفظ تساهل نباید موجب لوث مفهوم آن گردد. از نظر اخلاقی و ارزشی به طور کلی معیار و ملاک عمل تساهل و یا نگرشی متساهلانه خودداری از اعمال امیال شخصی است.[۱]

در همین مفهوم اخلاقی، تساهل یکی از ارکان عمل عادلانه به شمار رفته است، از دیدگاه اخلاقی تساهل به معنی آمادگی برای تجدیدنظر در اهداف در سایه وسایلی است که فرد باید برای رسیدن به آن اهداف به کار گیرد. به عبارت دیگر عامل تساهل می‌سنجد که آیا هدف موردنظر ارزش به‌کارگیری وسیله موردنظر را دارد یا نه. بدین‌ترتیب اعتراض مندرج در تساهل اعتراضی نسبی است؛ هیچ امری نمی‌تواند فی‌نفسه و بدون مقایسه مورد اعتراض قرار گیرد. بنابراین شرط اول تساهل آن است که اعتراض مندرج در آن مطلق و کامل دانسته نشود. به گفته پرستون کینگ «دشمن عمومی شماره دو، با وجود دشمن عمومی شماره یک همواره احساس امنیت بیشتری خواهد کرد.»[۲] مثلاً وقتی فاشیسم اروپایی به عنوان دشمن شماره یک تلقی شد کمونیسم به عنوان دشمن شماره دو مورد تساهل بیشتری قرار گرفت.

گفتیم که تساهل اعتراض متصل به پذیرش است، اما عنصر پذیرش ممکن است درجات مختلفی داشته باشد. درخصوص تساهل نسبت به عقیده مخالف، پذیرش مندرج در تساهل ممکن است به معنی عدم جلوگیری دیگران از گرایش به آن و یا همنشینی با دارندگان آن عقیده خاص و یا اجازهٔ تبلیغ محدود آن باشد. اما تساهل مطلق به بی‌تفاوتی و یا به آزادی (پذیرش نامحدود) می‌انجامد. طبق تعریف، تساهل پذیرش مطلق نیست، بلکه جمع اعتراض و پذیرش است و به همین دلیل با مفاهیم نزدیک دیگر تفاوت دارد. در بی‌تفاوتی و در آزادی اعتراضی درکار نیست؛ از سوی دیگر در تحمل نیز پذیرش دلخواه وجود ندارد. بدین معنا تساهل خود متضمن قدری عدم تساهل است. به طور خلاصه تساهل

1. Ibid, p. 38.

2. Ibid, p. 50.

جمع اعتراض و پذیرش است.

کینگ مفاهیم مغایر با تساهل را به شرح زیر بر اساس تنوع دو عنصر اصلی مذکور در تساهل مشخص ساخته است.[1]

۱. عدم تساهل	=	اعتراض + رد و سرکوب
۲. بی‌تفاوتی	=	عدم اعتراض + عدم رد
۳. عمل مصلحت جویانهٔ مثبت	=	عدم اعتراض (بی‌تفاوتی) + عمل موافق
۴. عمل مصلحت‌جویانهٔ منفی	=	عدم اعتراض + رد و سرکوب
۵. فداکاری	=	اعتقاد و تأیید + رد و سرکوب و عمل غیرموافق
۶. لطف	=	اعتقاد و تأیید + عمل موافق

طبعاً در عدم تساهل اعتراض با رد و سرکوب درآمیخته است؛ عدم تساهل مستلزم عمل سرکوبگرانه است وگرنه با تساهل فرقی نخواهد داشت. تساهل در حدفاصل میان عدم تساهل و بی‌تفاوتی قرار می‌گیرد که ترکیبی از عدم اعتراض و عدم رد است. حمایت سیاستمداران از برخی گروهها بخاطر کسب آراء ایشان مبتنی بر بی‌تفاوتی اساسی نسبت به علائق آنها و در عین حال قبول حمایت متقابلشان است. درعمل مصلحتی منفی ممکن است گروهی نه از روی اعتراض اساسی به عقاید آنها بلکه صرفاً بخاطر حفظ نظم سرکوب گردد. در مورد عمل فداکارانه برای مثال ابراهیم اسماعیل را دوست داشت اما به دلایلی حاضر به قربانی کردن او شد. در مورد عمل لطف‌آمیز عامل، هم گروهی را با ویژگیهای خاصی می‌پسندد و یا دوست دارد و هم به پیشبرد علائق آنها کمک می‌کند.

چنانکه دیدیم تساهل اصلاً معنایی منفی دارد و به معنی پذیرفتن امری است که از نقطه‌نظر پذیرنده مطلوب یا پذیرفتنی نیست. درمقابل مفهوم آزادی به طور کلی معنایی مثبت دارد، زیرا در اندیشه آزادی آنچه آزاد گذاشته می‌شود لزوماً نامطلوب نیست. حکومتی که آزادی بیان را ارج می‌نهد، آن را مطلوب نیز می‌داند، اما حکومتی که وجود مخالفان را تحمل می‌کند، در واقع عقاید ایشان را نامطلوب می‌شمارد.

1. Ibid, pp. 54-58.

بنابراین تساهل اصولاً همراه با انتقاد از موضوع تساهل صورت می‌گیرد، حال آنکه آزادی به معنی کاربرد درست حق انتخاب فردی محسوب می‌شود. طبعاً در جامعه‌ای که رعایت اصول مذهب در آن مرسوم است کسانی که این اصول را رعایت می‌کنند نمی‌توانند موضوع تساهل و مدارا باشند. تنها کسانی که چنان اصولی را مراعات نمی‌کنند ممکن است مورد تساهل قرار گیرند؛ مدارا با دشمنان صورت می‌گیرد. بنابراین موضوع تساهل معمولاً مخالفان عامل تساهل هستند. هم از نظر تاریخی و هم از حیث منطقی تساهل منزلی بر سر راه نیل به آزادی است. متساهل بر آن است که نباید مردم را مثلاً به خاطر عقایدشان مورد آزار قرار داد، حال آنکه شخص لیبرال بر آن است که مردم اصولاً حق دارند هر عقیده‌ای که می‌خواهند داشته باشند.

به طور خلاصه آزادی به معنی برخورداری از نوعی قدرت تحت حمایت جامعه است و از این‌رو می‌توان آن را با حق مترادف گرفت، حال آنکه تساهل فی‌نفسه مبتنی بر حقی نیست بلکه به این معنی است که عمل منفی به دلیلی به طور داوطلبانه انجام نشده است.

چنانکه پیشتر اشاره شد، همچنین باید تساهل را از بی‌تفاوتی تمیز داد. لازمهٔ تساهل نخست، نامطلوب دانستن یا منفور شمردن چیزی و سپس تحمل آن است، حال آنکه در بی‌تفاوتی، منفور بودن امر موردنظر اساساً منتفی است. مثلاً اگر دولتی نسبت به یک اقلیت مذهبی خاص حساسیت و نفرت نداشته باشد و آن را به حال خود واگذارد، نسبت به آن تساهل ندارد بلکه بی‌تفاوت است. همچنین فقط آن کس که اعتقاد مذهبی داشته باشد می‌تواند نسبت به بی‌دینان تساهل داشته باشد. تساهل چنین کسی را نباید به معنی بی‌تفاوتی گرفت.

میان تساهل و تحمل نیز چنانکه پیشتر اشاره کردیم تفاوت وجود دارد. تساهل، تحمل از روی آزادی و اختیار است. تساهل از موضع قدرت صورت می‌گیرد، حال آنکه تحمل از موضع ضعف انجام می‌شود. عامل تساهل قدرت سرکوب دارد اما سرکوب نمی‌کند. درمقابل،اتباع حکام جابر آنها را صرفاً تحمل می‌کنند، چون قدرت تغییر آنها را ندارند. به گفته ارنست رنان «تحمل دشمنان،

وقتی قدرت به آتش کشیدن و یا به زنجیر کشیدن آنها را نداشته باشیم، تساهل به شمار نمی‌رود.»[۱]

میان تساهل و تردید هم طبعاً فرق هست. تساهل وقتی معنی پیدا می‌کند که انتقاد و اعتراض نسبت به موضوع تساهل برای عامل تساهل کاملاً روشن باشد و درعین حال نسبت بدان تساهل به خرج دهد. اما وقتی عدم سرکوب ناشی از تردید نسبت به ضرورت آن و یا نسبت به نفس اعتراض باشد، دیگر تساهلی درکار نیست. مثلاً اگر پیرو مذهب خاصی به علت عدم ایقان مطلق نسبت به عقاید خود مزاحم پیروان مذهب دیگر نشود، وی را نباید متساهل شمرد.

تساهل برحسب موضوع آن انواع گوناگونی دارد:

۱) تساهل عقیدتی یعنی تساهل نسبت به وجود یا بیان و یا تبلیغ عقایدی مخالف با عقاید عامل تساهل؛

۲) تساهل سازمانی که یک مرحله پیشرفته‌تر از تساهل عقیدتی است و به معنی شناسایی حق گردهم‌آیی صاحبان عقاید مخالف عقاید عامل تساهل است؛

۳) تساهل هویتی یعنی اعمال تساهل نسبت به ویژگیهایی که اختیاری نیست مانند ملیت، جنس، نژاد، طبقه، فرهنگ و دارندگان آن ویژگیها؛

۴) تساهل رفتاری مثل تساهل نسبت به شیوه لباس پوشیدن یا روابط اجتماعی.[۲]

رویهمرفته در تاریخ تفکر سیاسی از قرن شانزدهم به بعد عدم تساهلی که در غرب بیش از انواع دیگر مورد اعتراض قرار گرفته عدم تساهل عقیدتی (عقاید مذهبی و سپس عقاید سیاسی) بوده است. از لحاظ تاریخ اندیشهٔ سیاسی مفهوم تساهل مفهوم خاصی بوده است. مسأله اصلی از این نظر نه نفس تساهل و عدم تساهل در مفهوم منطقی آن بلکه موضوع تساهل یا عدم تساهل بوده است. از لحاظ منطقی نمی‌توان از تساهل نسبت به بیرحمی ستایش کرد یا عدم تساهل نسبت به بیرحمی را نکوهش کرد. اما از لحاظ تاریخی (و نه از لحاظ منطقی) تساهل خوب و عدم تساهل بد تلقی شده است. اما عدم تساهلی را که بد به

1.In Ibid, p. 102.

2. Ibid, pp. 74-5.

شمار رفته است، باید در رابطه با حوزه‌های اعمال آن در نظر گرفت، زیرا چنانکه گفتیم از لحاظ منطقی تساهل یا عدم تساهل به طور کلی قابل ارزیابی دقیق اخلاقی نیست. خلاصه آن که تاریخ اندیشه تساهل سیاسی به منظور درهم شکستن انواع خاصی از عدم تساهل پدید آمده است.

عامل تساهل ممکن است فرد، گروه اجتماعی و یا فرقه مذهبی و یا خود حکومت باشد. بهرحال عامل تساهل باید نسبت به موضوع تساهلی از قدری قدرت بیشتر برخوردار باشد تا بتواند نسبت به فرد یا گروه یا فرقه مخالف نه تحمل بلکه تساهل داشته باشد. اما مهمترین عامل تساهل از حیث قدرت همان حکومت است. حکومت به عنوان انحصار قسمت عمده‌ای از قدرت سیاسی در موضعی قرار دارد که مناسبترین موضع برای اعمال تساهل یا عدم تساهل است.

پیش از پرداختن به تاریخ اندیشه تساهل، بهتر است چند کلمه دربارهٔ علائق پژوهشگران معاصر دربارهٔ مسأله تساهل و عدم تساهل گفته شود. درحالیکه فلاسفه سیاسی بیشتر درباره سود و زیان تساهل استدلال کرده‌اند، معاصرین بیشتر درخصوص علل تساهل و اشکال آن نظر داده‌اند. پژوهشگران معاصر که تساهل را حاصل پیشرفت‌های فرهنگی و به این عنوان امری طبیعی قلمداد می‌کنند، بیشتر در پی تبیین عدم تساهل یا تعصب برآمده‌اند. برخی از همین پژوهشگران عدم تساهل را امری طبیعی و ناشی از «نفرت نسبت به افراد و امور متفاوت» دانسته‌اند. به نظر آنها احساس **گروه درونی** همواره همراه با نفرت از **گروه بیرونی** است.[1] البته این گونه استدلالات تفاوتهای اساسی در رفتار افراد و گروهها و حتی ملل مختلف را نادیده می‌گیرند.

در مقابل برخی روانشناسان برآنند که عدم تساهل و تعصب در دوران کودکی وجود ندارد بلکه امری است اکتسابی.[2] برخی از روانکاوان فرویدی عدم تساهل را مظهری از غریزه پرخاشگری می‌شمارند. تئودور آدورنو در بحث از

1. G. Allport, ***The Nature of Prejudice***. Mass. 1954.

2. See J. Harding et al "Prejudice and Ethnic Relation" in G. Lindzey(ed.) ***Handbook of Social Psychology***. Mass. 1954.

شخصیت اقتدارطلب ویژگیهای شخصیت نامتساهل را بررسی کرده است. به نظر او شخصیت نامتساهل جهان را پر از تهدیدات خصمانه می‌بیند، عمیقاً ناامن و مضطرب است، دیگران را بخاطر بدبختیهای خود سرزنش می‌کند، با پدر و مادر خود رابطه‌ای مبهم دارد، درنتیجهٔ احساس ضعف و ناامنی، جاه‌طلب می‌شود و مطیع بالادستان و سرکوبگر زیردستان است. در مقابل برخی پژوهشگران رفتارگرا اطلاع یافتن افراد از خصوصیات یکدیگر را عامل اصلی پیدایش تساهل دانسته‌اند.[1]

مفهوم تساهل حداقل در تاریخ اندیشه سیاسی در غرب نخست در زمینه مذهب پدید آمد. مسیحیت خود در امپراطوری روم مورد عدم تساهل قرار گرفت، زیرا نظم اخلاقی جامعه روم را که مبتنی بر پرستش خدایان بود، مورد تهدید قرار می‌داد. مسیحیان اولیه‌ای که از زیر ظلم رومیان رهایی یافتند، طبعاً بیشتر از مسیحیان بعدی اهل تساهل بودند. اما بعدها مسیحیت بتدریج نامتساهل شد، تا جایی که در اواخر قرون وسطی عدم تساهل به اصل حاکم بر کلیسا تبدیل شد. سرپیچی از رهنمودهای کلیسا همپایهٔ طغیان در مقابل دولت به شمار آمد و بدعت و مخالفت دینی عامل هرج و مرج شناخته شد. از دیدگاه کلیسا رها کردن مخالفان در حال گناه خود ظلمی بدیشان تلقی می‌شد. بنابراین سرکوب، عامل رهایی آنها از عذاب ابدی بشمار می‌رفت. کلیسا تنها مفسر برحق کلام خداوند محسوب می‌شد هرچند خود دارای اختلاف درونی بود. البته در تئوری فرد مؤمن مجبور نبود از چیزی جز کلام خداوند اطاعت کند؛ از این نظر او مطیع خداوند بشمار می‌رفت نه تابع انسان اما در عمل فرد قاضی و داور عقاید و اعمال خود نبود.[2]

ریشه اندیشه تساهل در غرب را باید در تحولات جنبش اصلاح دین و نزاع کلیسا و دولت جستجو کرد، هرچند این مفهوم تنها در قرن هفدهم بصورت

1. See H. Hardley, ***Problems in Prejudice***, NewYork, King's Crown, 1946.

2. Plamenatz, op. cit. pp. 50 ff; M. Creighton, ***Presecution and Tolerance***, London, 1895.

مشخص در اندیشه سیاسی عنوان شد. در آن عصر معنای تساهل عمدتاً محدود به پذیرش حق انتخاب مذهب توسط فرد و عمل بدان بود. بعدها به تدریج مصداق آن گسترش یافت و تحمل اعتقاد به هر عقیده‌ای (خواه مذهبی یا سیاسی) را در بر گرفت. با این حال از آنجا که مذهب در آن روزگار از اهمیت بسیاری برخوردار بود، در واقع تساهل در زمینه عقاید مذهبی به معنی تساهل نسبت به هر عقیده‌ای تلقی می‌شد. در اروپا اندیشهٔ تساهل در قرن شانزدهم درست در عصر اعتقادات و مشاجرات مذهبی شدید و متعصبانه پدید آمد. عصری که در آن صمیمانه اعتقاد داشتن مهمترین مسأله حیات فرد بشمار می‌رفت و مشوق تعصبات و عدم تساهل و تحمیل عقاید بود، درعین حال نوعی از آزادی را به همراه آورد که تساهل خوانده شد.

تساهل در اصل نه از بی‌تفاوتی و شکاکیت و یا گشاده‌نظری بلکه از ایمان شدید زاده شد، هرچند بعدها اومانیسم و راسیونالیسم و فردگرایی نیز آن را پرورش دادند. تأکید بر صمیمیت و صادقانه بودن ایمان مذهبی در آن دوران زمینهٔ تساهل را فراهم ساخت، زیرا تحمیل عقیده موجب تظاهر و ریاکاری می‌شد و این خود نقض غرض بود. به گفته جان پلامناتز «از این عبارت که ایمان بسیار مهم است و هرکس باید نسبت به دین واحد راستین ایمان آورد، به این عبارت دیگر که ایمان مهم است و بنابراین هرکس باید مجاز باشد برحسب ایمانی که به نظر خودش درست می‌رسد زندگی کند راه کوتاهی است.»[۱]

در عصر رقابت فرقه‌های دینی گذار از آن نگرش به نگرش بعدی طبیعی و تدریجی بود. از دیدگاه پلامناتز تساهل نوعی از آزادی است که اساساً ریشه در تاریخ تحولات اروپا داشته و اساس تجربه دموکراسی اروپایی را تشکیل می‌دهد. دیگر انواع اصلی آزادی در سایر تمدنها نیز پدید آمدند. آزادی مشارکت سیاسی در امور عمومی در جوامع مختلف سنتی نیز موجود بوده است. همچنین آزادی به معنی بهره‌مندی از حقوق بر طبق سنت یا قانون (به عبارت دیگر به معنای حق انجام دادن آنچه منع نشده و خودداری از انجام دادن آنچه به انجامش

1. Ibid, p. 50.

حکم نشده) در هر جامعه‌ای که دارای نظام حقوقی و وظایف و تعهدات بوده وجود داشته است. در همه جوامع هم قدرت قانونگذاری حاکم محدود به حدودی به شمار می‌رفته است.[۱] آزادی به دو معنای اخیر خاص اروپا نبوده است؛ تنها آزادی به معنی تساهل سنتی اساساً اروپایی است و آن هم در دوران رقابت شدید فرقه‌های مذهبی در قرن شانزدهم حاصل شد. در این دوران همه فرقه‌ها به حقانیت مطلق خود اعتقاد داشتند. کلیساهای پروتستان نیز بیش از کلیسای کاتولیک متساهل نبودند. به گفته کینگ «حقیقت مذهبی چنان مبرهن تلقی می‌شد که مخالفت با آن، نه اشتباه بلکه شرارت به شمار می‌رفت. در طی رفرماسیون نه تنها کاتولیک‌ها بلکه پروتستانهای اولیه نیز بر این نظر بودند. همچنانکه کاتولیک‌ها هوبمایر را سوزاندند (۱۵۲۸) به همان سان کالوینیست‌ها هم سرویتوس را سوزاندند (۱۵۵۳)، هواداران لوتر، مونترز را به آتش کشیدند (۱۵۲۵) و زوینگلیانها، مانز را غرق کردند (۱۵۲۷)».[۲]

برخی از لوتر به عنوان یکی از نخستین مدافعان تساهل نام برده‌اند، زیرا وی گفته بود که «هیچگاه من کسی را به زور مجبور (به ایمان آوردن) نخواهم کرد زیرا اعتقاد باید بدون زور حاصل شود.»[۳] اما این گفته بدان معنا نیست که نمی‌توان به حق از تبلیغ و تعلیم عقاید نادرست جلوگیری کرد. تساهل بیش از آنچه ناشی از طرز تفکر افراد یا گروههای خاص مذهبی باشد، حاصل وضعیت کشاکش میان آنها بود. هیچیک از فرقه‌های متعصب احتمال تعدد عقاید حقانی را نمی‌پذیرفت و درعین حال هیچیک به اندازهٔ کافی نیرومند نبود تا عقاید و فرقه‌های مخالف را سرکوب کند. البته آمرزش در نزد همه فرقه‌ها مهمترین هدف زندگی تلقی می‌شد؛ اعمال زور در جهت تأمین آمرزش و رستگاری ناپسندیده به شمار نمی‌رفت. تکرار این گفته سنت اگوست که «آنها را وادار کنید به درون بیایند» در جهت توجیه اولویت اجبار به اعتقاد بر بی‌اعتقادی و عذاب ابدی صورت

1. Ibid, p. 47.
2. King, op. cit. p. 73.
3. Plamenatz, op. cit. p. 33.

می‌گرفت.[۱] اما کوشش برای گرواندن دیگران به ایمان راستین کاری بس دشوار و پرزحمت بود. رویهمرفته اندیشه تساهل از درون عصر اعتقاد و منازعات شدید مذهبی و تفرق دینی اروپا پدید آمد. در آن عصر انگیزه تساهل عمدتاً مذهبی بود. تشویق خلوص عقیده و جلوگیری از گسترش ریاکاری و تظاهر در دین مهمترین توجیهی بود که در دفاع از آن آورده می‌شد. متفکرانی که در این دوران از اندیشه تساهل دفاع کردند، دلنگران کیفیت اعتقاد دینی مومنان بودند. اما بعدها در قرون هفدهم و هجدهم اندیشهٔ تساهل از تعلقات مذهبی اولیه‌اش جدا شد و به هرگونه عقیده‌ای تعمیم یافت.[۲]

اینک پیش از آنکه به بررسی اندیشه‌های برخی از هواداران تساهل بپردازیم، استدلالاتی راکه در طی تاریخ اندیشه تساهل در دفاع و یا در رد آن عرضه شده است، به طور خلاصه بیان می‌کنیم. رویهمرفته از سه دیدگاه می‌توان از اندیشه تساهل یا عدم تساهل دفاع کرد: دیدگاه سیاسی، دیدگاه مذهبی و دیدگاه فلسفی. مهمترین استدلال سیاسی در دفاع از عدم تساهل آن است که همگونگی عقاید که به موجب عدم تساهل حاصل می‌شود لازمه حفظ امنیت جامعه و دولت است. از سوی دیگر در دفاع از تساهل استدلال می‌شود که کوشش برای تحمیل همگونگی عقاید چنان پرهزینه و دشوار است که به زحمتش نمی‌ارزد. از نقطه‌نظر سیاسی البته می‌توان از سرکوب برخی عقاید و از تساهل نسبت به برخی دیگر درعین حال و نیز از عدم تساهل نسبت به برخی عقاید در یک زمان خاص و تساهل نسبت به همان عقاید در زمان دیگر دفاع کرد.

اغلب دلایل حکام سیاسی در امر اعمال تساهل و یا عدم تساهل سیاسی است. از سوی دیگر در بین مردم تساهل یا عدم تساهل معمولاً به دلایل غیرسیاسی صورت می‌گیرد، اما گاه حکام مجبور می‌شوند برای حفظ وفاداری اتباع خود آن دلایل را در سیاستهای تساهل یا عدم تساهل خود دخالت دهند.

---

1. King, op. cit. p. 76.

2. See: W. Jordan, ***The Development of Religious Toleration in England***. London, 1932.

استدلالهای سیاسی اغلب بر علیه تساهل و از جانب حکام سیاسی صورت گرفته‌اند.

دلایل مذهبی تساهل بیشتر معطوف به نتایج حاصل از اعتقاد به عقیده‌ای خاص برای شخص معتقد است و مقولاتی مانند مصالح قدرت عمومی و نظم جامعه و صلاح عام را در بر نمی‌گیرد. چنانکه گفتیم در غرب اندیشه تساهل اصلاً از درون استدلالات مذهبی در دفاع از تساهل دینی پدید آمد. جوهر دفاع از تساهل بر مبنای دلایل مذهبی از این قرار است که چون ایمان واقعی ایمان قلبی و صمیمانه است و تظاهر به اعتقاد به معنی اعتقاد راستین نیست، بنابراین تحمیل عقاید و عدم تساهل موجب گسترش ریاکاری می‌شود و از نظر دینی ناموجه است. غایت دین که همان ایمان داوطلبانه و واقعی است با روش‌های غیرمتساهلانه و بویژه خشونت‌بار حاصل شدنی نیست. تحمیل اعتقاد، به ریاکاری می‌انجامد و ریا بدتر از بی‌ایمانی است. به علاوه عدم تساهل، تشخیص مؤمن از منافق را دشوار می‌سازد.

دفاع از عدم تساهل به دلایل مذهبی ساده‌تر است. جوهر استدلال همه کسانی که به دلایل مذهبی از عدم تساهل دفاع کرده‌اند، این است که سرکوب عقاید بد مانع رشد و رواج آنها و افزایش هوادارانشان می‌شود و درنتیجه امکان اغفال مؤمنان ساده‌لوح از میان می‌رود. دست‌کم این که باید هواداران عقاید ضالّه را به خاطر مصالح دیگران سرکوب کرد. سنت اگوست و مارتین لوتر از سرکوب عقاید مخالف به همین دلایل دفاع می‌کردند.[۱]

به نظر مدافعان عدم تساهل از دیدگاه مذهبی آدمیان موجودات غیرعقلانی و هوسناکی هستند و بهترین استدلالات هم لزوماً متقاعد کننده نخواهد بود. مردم به لحاظ هوسناکی و خردناپذیری به آسانی از زیر بار دین درمی‌روند و به عقاید آسان گیرتر روی می‌آورند. بنابراین اعمال زور و عدم تساهل ضرورت

۱. فارابی نیز مدینه فاضله‌ای بسیار نامتساهل ترسیم کرد که در آن می‌بایست نوابت یعنی مخالفان و بی‌اعتقادان که به درجات مختلف تقسیم می‌شدند، کشته یا سرکوب شوند. هدف از چنین کاری تصفیه جامعه از گمراهان و مفسدان بود تا رهبران متصل به عقل فعال از گزند ایشان در امان بمانند.

می‌یابد. اعمال زور به منظور جبران ضعف استدلال و اقناع صورت نمی‌گیرد، بلکه در واقع از آن گریزی نیست. این درست نیست که وقتی عقیده آزاد باشد، حقیقت نهایتاً به‌کرسی خواهد نشست، زیرا با توجه به طبع گمراه و مغرور آدمی چه بسا که غیرحقیقت مستولی شود. بازار این گونه استدلالهای مذهبی و سیاسی در دفاع از تساهل و یا عدم تساهل در قرن شانزدهم در غرب به اوج رونق خود رسید. بعدها نوع دیگری استدلال در دفاع یا رد تساهل عنوان شد که می‌توان آن را استدلال فلسفی نام داد. درحالیکه استدلال سیاسی درباره تساهل یا عدم تساهل مبتنی بر مصلحت‌اندیشی بود و استدلال مذهبی بیشتر به حفظ خلوص عقاید مذهبی نظر داشت، در استدلال فلسفی بیشتر به فرد به عنوان غایت نگریسته می‌شد، به این معنی که هر کس به عنوان موجودی تام و تمام حق اظهار عقیده خود را دارد، خواه مصلحت دین یا دولت اظهار آن عقیده را اقتضا کند یا نه. البته در این استدلال هم فرد نباید از طریق اظهار عقیده خودگزندی به دیگران برساند. با رواج اندیشه قانون و حقوق طبیعی در قرون هفدهم و هجدهم، اصل تساهل نسبت به عقاید دیگران جزئی از آن حقوق تلقی شد. مهمترین متفکرانی که در طی آن قرنها به دفاع از تساهل پرداختند به چنین دلایل فلسفی روی آوردند و هدف بحث حاضر نیز عرضه نظر چنین متفکرانی است، هرچند ترکیبی از استدلالهای سیاسی، مذهبی و فلسفی در اندیشه ایشان یافته می‌شود.[1]

در اینجا برخی از مهمترین دفاعیه‌هایی را که درباره تساهل عرضه شده است، به اختصار بررسی می‌کنیم.

دفاعیه اسپینوزا: اسپینوزا استدلال خود در دفاع از تساهل را بر مفهوم خاصی از قانون یا حقوق طبیعی استوارکرد. از نظر او برخلاف نظر فلاسفه مدافع حقوق طبیعی، قانون طبیعی نه مقوله‌ای تجویزی و حاوی اصول و دستورات اخلاقی بلکه مجموعه‌ای از قوانین علمی است که موجب همگونگی در رفتار

---

1. See: p. Deivin, ***The Enforcement of Morals***. Oxford, 1965; A. Seaton, ***The Theory of Toleration Under the Later Stuarts***. Oxford 1911.

می‌گردد. آن بخش از قانون طبیعی که در مورد انسان بکار می‌رود با سایر قسمتها که در مورد طبیعت بکار می‌روند فرق ماهوی ندارد. قانون طبیعت در مورد انسان اجتناب‌ناپذیر است. به حکم قانون طبیعت انسان هم احساسی و عاطفی و هم عقلانی است و عقلانیت هم در بین موجودات تنها خاص اوست. بنابراین اگر انسان عقلانی عمل کند طبق طبیعت خاص خود عمل کرده است و وقتی عقلانی عمل کند، آزاد است. قانون طبیعت حکم می‌کند که آدمی هرچه را به حکم عقل خود به صلاح خویش می‌داند انجام دهد. رفتار عقلانی متضمن انتخاب مصلحت خویش و کوشش برای نیل به آن است. عقل، توانایی تشکیل افکار درباره مصالح خویش است.

انسان به حکم قانون طبیعی حق طبیعی دارد که آنچه را باید، انجام دهد. چون انسان طبعاً عقلانی است و به حکم طبیعت خود تعقل می‌کند، نسبت به تعقل حق طبیعی دارد و نمی‌تواند تعقل نکند. «امکان ندارد که فکر [فرد] کاملاً تابع کنترل دیگری باشد، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند حق طبیعی خود نسبت به تعقل آزاد و داوری شخصی درباره هیچ امری را به دیگری واگذارد و نمی‌توان کسی را مجبور به این کار کرد. از اینرو اگر حاکمی به اتباع خودِ حکم کند که چه اموری را به عنوان حقیقت بپذیرند و یا به عنوان غیر حقیقت رد کنند، در این صورت نسبت به آنها ناروایی و حق آنها را سلب کرده است... زیرا فردِ نمی‌تواند حتی اگر بخواهد، در چنین اموری حق خود را سلب کند.»[1]

حق تعقل و داوری آزاد نه صرفاً حقی است که دیگران باید به آن احترام بگذارند، بلکه توانایی بالقوه‌ایست که آدمی نمی‌تواند حتی اگر بخواهد خود را از آن فارغ کند؛ پس تعقل صرفاً قدرت است نه حق. بنابراین عدم تساهل رفتاری است برخلاف عقل و طبیعت و کوشش برای ایجاد همگونگی اعتقاد، نامعقول است.

به نظر اسپینوزا غایت دولت تنها ایجاد امنیت، چنانکه هابز می‌گفت، نیست. انسانها به حکمْ طبیعت به دنبال چیزی بیش از امنیت و رهایی از مرگ‌اند؛

1. In PLamenatz, op. cit. p. 79.

هدف آنها همچنین تعقل آزاد و داوری آزاد است و غایت دولت تهیه امکان تعقل آزاد آدمیان درباره مصالح خودشان است. بنابراین دفاع اسپینوزا از تساهل به این دلیل نیست که او از آن می‌ترسد که عدم تساهل موجب گسترش ریاکاری و تظاهر و دورویی گردد و یا از آن می‌هراسد که عدم تساهل عقاید گوناگون بیشتر موجب ایجاد منازعات اجتماعی شود. به طور خلاصه داوری شخصی و تعقل آزاد قدرتی است که به حکم طبیعت، باید اعمال شود نه حقی که حاکم بشناسد.

دفاعیهٔ ژان بُدن: بدن در ***شش کتاب درباره جمهوری*** (۱۵۷۶) استدلال کرد که اختلافات مذهبی یکی از اسباب بی‌ثباتی حکومت است، اما بهرحال وقتی اتباع بین خودشان درباره مذهب اختلاف دارند، شهریار نباید به زور میان ایشان یکدستی و یگانگی ایمان و عقیده ایجاد کند، زیرا کوشش در راه اجبار افراد به پذیرش یک مذهب به جای مذهبی دیگر موجب بیزاری آنها از کل مذهب می‌شود. بدینسان وی دیدگاهی فایده‌گرایانه نسبت به مذهب داشت و از آن به عنوان وسیله‌ای برای حفظ نظم سیاسی سخن می‌گفت. به نظر بدن شهریار تنها می‌تواند از طریق انجام اعمال نیک و ارائه سرمشق و نمونه اخلاقی، دیگران را به پیوستن به مذهب خود ترغیب کند. بدینسان بدن در کتاب نامبرده تساهل مذهبی ملایم خود را آشکار کرد و بهمین دلیل آن کتاب مورد انتقاد قرار گرفت.

بدن قبل از مرگ خود رساله‌ای تحت عنوان ***مکالمات هفت نفره*** ***(Colloquium Heptaplomeres)*** (۱۵۹۳) نوشت که حاوی مکالماتی خیالی میان هفت دوست دانشمند از مذاهب مختلف بود. این گفتگوها در خانه یکی از آنها در ونیز صورت می‌گیرد. شخصیت‌های داستان عبارتند از یک کاتولیک، یک نومسلمان، یک کالونیست، یک لوتری، یک یهودی، یک هوادار مذهب طبیعی و یک هوادار متساهل همه مذاهب. نفر آخر در مکالمه و استدلال از همه منطقی‌تر است و با جزمیات و معجزات مخالفت می‌ورزد و معتقد به خدای یگانه، آزادی اراده و قیامت کوتاه مدتی است. سه مسیحی اغلب در نتیجه ضعیف استدلال سکوت می‌کنند. بهرحال همگی افرادی معقول‌اند و به راحتی عقاید یکدیگر را تحمل می‌کنند. نهایتاً هیچ‌یک به مذهب دیگری نمی‌گرود، اما همگی بر اعتقاد به خدا و

بر اهمیت صداقت و اخلاق تأکید می‌گذارند. آنها درنتیجه مشاجره و مباحثه به تساهل بیشتری نسبت به عقاید یکدیگر می‌رسند.

دفاعیه جان لاک: نخستین فیلسوف سیاسی که آشکارا به دفاع از تساهل سیاسی برخاست، جان لاک بود. وی در *گفتاری درباره تساهل* (An Essay Concerning Toleration - ۱۶۶۷) و *نامه‌ای درباره تساهل* (۱۶۸۵ - Epistola de Tolerentia) از تساهل سیاسی دفاع کرد. در عصر لاک در قرن هفدهم وحدت امت مسیحی به علت پیدایش مذهب پروتستان از میان رفته و اندیشه وجود یک مذهب واحد مطلق سست شده بود. به علاوه اعتقاد پروتستانها مبنی بر اینکه همه مؤمنان روحانی خویش‌اند، زمینه تساهل را هرچه بیشتر فراهم کرده بود. لاک بر آن بود که از لحاظ مذهبی تنها ایمان قلبی در نزد خداوند پذیرفتنی است و چنین ایمانی را نیز نمی‌توان به زور تحمیل کرد. «قدر مسلم این است که هیچ مذهبی که من به حقانیت آن اعتقاد ندارم نمی‌تواند برای من حقیقی یا مفید باشد. بنابراین حکامی که به بهانه تأمین رستگاری روحی اتباع خود، ایشان را وادار به شرکت در مراسم کلیسا می‌کنند، به عبث چنین می‌کنند.»[1] از آنجا که عقایدی که به عنوان عقاید راستین در کشورهای مختلف بر اتباع تحمیل می‌شوند، متفاوت‌اند و از آنجاکه مآلاً تنها یک عقیده می‌تواند موجب رستگاری باشد، بنابراین در بسیاری از کشورها مردم را به خاطر عدم پیروی از عقاید نادرست آزار می‌دهند.

لاک همچنین استدلال می‌کند که سرکوب سیاست مؤثری نیست زیرا زور می‌تواند به ظاهر فرد را به اطاعت وادارد، اما نمی‌تواند موجب پذیرش عقیده‌ای در روح او گردد؛ تنها نتیجه اعمال زور گسترش نفاق و تظاهر و ریاکاری خواهد بود. بنابراین سیاست سرکوبگرانه در زمینهٔ عقاید از نظر اخلاقی زیانبار است و به طریق اولی موجب هدایت کسی به راه راست نمی‌شود و رستگاری او را تأمین نمی‌کند.

لاک میان کلیسا و دولت از حیث کار ویژه و هدف تمیز می‌دهد. هدف

---

1. In Ibid, p. 82.

دولت برقراری نظم اجتماعی و هدف کلیسا تأمین رستگاری فرد است. کلیسا می‌تواند براساس معیارهایی که خود برمی‌گزیند، اعضاء و مؤمنان خود را مشخص و دیگران را اخراج کند ولی نمی‌تواند آنانی را که به اصول عقاید آن اعتقاد ندارند مجازات کند. به همین قیاس هیچ کلیسا یا فرقه‌ای نمی‌تواند کلیسا یا فرقه دیگر را به دلایل عقیدتی مورد آزار قرار دهد. از سوی دیگر دولت نمی‌تواند هیچ نوع عقیده‌ای را تبلیغ و یا سرکوب کند؛ البته دولت حق دارد در امور اخلاقی مردم دخالت کند، لیکن به نظر لاک اختلاف عقیده میان فرقه‌ها و دسته‌های مذهبی و تنوع عقاید دینی ربطی به اخلاق عمومی ندارد. به این معنا اخلاق و دین از یک جهت اساسی از یکدیگر متمایزاند. همچنین از نظر لاک تعهد فرد در مقابل دین همانند تعهد او در مقابل دولت نیست و بنابراین تساهل دینی موجب فروپاشی و هرج و مرج جامعه سیاسی نخواهد شد. در این خصوص لاک استدلال می‌کند که کلیسا **انجمن داوطلبانه‌ای** است و وظیفه‌ای مجزا و مستقل از وظیفه دولت دارد. هدف دین رهایی روح آدمی است و این هدف تنها از طریق اقناع و ترغیب حاصل تواند شد.

از سوی دیگر هدف غایی دولت حفظ حقوق افراد است. بنابراین کاربرد زور به عنوان ضمانت اجرایی لازمه کار ویژه دولت است. دولت به حکم ماهیت خود نمی‌تواند دلنگران رستگاری روحی مردم باشد. هدف دولت «تأمین، حفظ و پیشبرد مصالح مدنی افراد است» و «قدرت حاکم شامل تأسیس و وضع اصول ایمان یا اشکال عبادت نمی‌شود».[1] دولت کاری به رستگاری روح فرد ندارد و کلیسا هم نمی‌تواند به کاربرد زور و سرکوب بپردازد. مردم به حکم انتخاب و اختیار خود به کلیسا می‌پیوندند و البته باید مقررات داخلی آن را رعایت کنند ولیکن نمی‌توان به آنها عقیده‌ای را تحمیل کرد و یا به کسی به بهانه عقیده‌اش گزندی رساند. بنابراین «هرکس می‌تواند گوساله خود را هرجا می‌خواهد بکشد، چه در خانه خود چه در مراسم مذهبی.» (اما هیچکس نمی‌تواند فرزند خود را بکشد ـ زیرا تساهل مقید به اخلاقیات و رسوم جامعه است).

1. In Ibid, pp. 82-83.

لاک استدلال می‌کند که با توجه به ماهیت دولت برخی از امور را نمی‌توان مورد تساهل قرار داد. از جمله نمی‌توان ۱) ترویج عقایدی که مغایر با بقاء و تداوم جامعه بشری باشد و یا مغایر با اصول اخلاقی حافظ اجتماع باشد، ۲) اعمال کسانی را که در پی قبضه قدرت حکومت و تصرف اموال دیگران باشند، ۳) اطاعت اتباع از احکام خارجی و ۴) انکار وجود خداوند را تحمل کرد. به طور کلی اعمالی که به جامعه یا به دیگران گزندی رسانند، تحمل ناپذیراند. افراد می‌توانند به ویژه در حوزه مذهب هر عقیده‌ای را که می‌خواهند، برگزینند، به شرط آن که آن عقیده فتنه‌انگیز نباشد؛ «به شرط آن که مغایر با جامعه بشری یعنی مغایر با آن اصول اخلاقی که لازمه حفظ جامعه مدنی است نباشد.»[1]

به نظر لاک تساهل نسبت به عقاید مختلف به خدا را نباید به الحاد تسری داد. ملحدان باید سرکوب و مجازات شوند، زیرا اعتقاد به خداوند مبنای عهد و وفا و عهد و وفا رشته دوام اجتماع است. همچنین از دیدگاه لاک تساهل نسبت به کاتولیک‌ها روا نبود زیرا ایشان در وهله اول به پاپ وفادار بودند و نه به پادشاه انگلستان و این خود زمینه‌ای برای اخلال‌گری بود. همچنین مذهبی (یعنی مذهب کاتولیک) که بر آن است که پادشاهی که از دین خارج شده باشد، باید سرنگون شود، به اساس نظم جامعه گزند می‌رساند و بنابراین نباید مورد تساهل قرار گیرد.

به طور خلاصه، لاک بر آن بود که دولت نمی‌تواند، به حکم ماهیت خود، مدعی شناخت حقیقت باشد و بنابراین نباید کاری به ایمان و عقیدهٔ مردم داشته باشد. همچنین اختلافات مذهبی کمتر از نظم و آرامش مدنی اهمیت دارند؛ پس باید نسبت بدانها تا جایی تساهل نشان داد که بر سیاست و وظیفهٔ دولت تأثیری زیانبار باقی نگذارد. به نظر لاک عقیدهٔ راستین ناشناختنی است و مذهب امری شخصی و مربوط به اعمال معطوف به خویش است. به نظر برخی از مفسرین، تساهل مذهبی لاک تا اندازهٔ زیادی نتیجهٔ عدم ایقان او نسبت به حقیقت مطلق و نهایی بود.[2]

---

1. Ibid, p. 84.
2. King, op. cit. p. 89.

دفاعیهٔ پیربیل (Bayle): بیل نویسندهٔ پروتسان مذهب فرانسوی که به هلند تبعید شده بود، رساله در *باب تساهل عمومی* خود را در سال ۱۶۸۶ نوشت. این رساله چنانکه از عنوان کاملش برمی‌آید، تفسیر فلسفی گفته معروف عیسی مسیح یعنی «آنها را وادار کنید داخل شوند»، (Compelle intrare) است. به نظر بیل این گفته اساس مذهبی تعقیب و آزار مخالفان در مذهب مسیح بوده است. به نظر او واداشتن افراد به اعتقاد ضدحکم عقل است؛ از این حیث او میان عقل و ایمان تمیز می‌داد. ایمان مذهبی به نظر بیل عبارت است از برداشت و تصور شخصی از خداوند و ابراز آن.

بنابراین اجبار فرد به عبادت وی را به این معنی مذهبی نخواهد ساخت. به نظر او اجبار، تنها به ریاکاری می‌انجامد. بعلاوه به نظر او انجیل نیز چنین اجباری را تجویز نکرده است. اما استدلال بیل بر ضد عدم تساهل اساساً مبتنی بر مواضع عقلانی است. از دیدگاه او عقل از حیث تعیین و تمیز حقیقت و غیرحقیقت بر ایمان برتری دارد. از دیدگاه عقل گفته مذکور عیسی مسیح مغایر با دیگر اصول ایمان مسیحی و موجب عمل غیراخلاقی و عقلانی بود. به نظر بیل از آنجا که حتی عقل نیز قابل اعتماد کامل به شمار نمی‌رود، راهی جز اتخاذ اصل عدم ایقان مطلق وجود ندارد و این خود سرچشمه اندیشه تساهل است. از آنجا که عقل انسان ناقص است، غرور او در مورد شناخت حقیقت نابجاست. وقتی آدمی دست از این غرور بردارد، به نقصان اندیشه‌های خود پی خواهد برد. عدم تساهل مبتنی بر چنین غروری است. آدمیان باتوجه به تفاوت طبایعشان و اختلاف شرایط زیستی و تاریخی حقیقت را به انحاء مختلف تعبیر خواهند کرد. همه مردمان به دنبال حقیقت‌اند، اما ناتوانی آنها در نیل بدان قابل مجازات نیست. توافق کامل بین مردمان امری ناممکن است. تصدیق محدودیت عقل و عدم کمال آدمی به عنوان خصلت ذاتی او، منجر به تساهل نسبت به این محدودیت‌ها در بین آدمیان خواهد شد.

بنابراین از دیدگاه بیل تساهل در واقع نتیجه منطقی و اخلاقی ناشی از تصدیق نقص ذاتی آدمی و عدم توانایی او در نیل به قطعیت و یقین است. از اینرو هیچ فرد یا گروهی یا فرقه‌ای نمی‌تواند مدعی شناخت حقیقت مطلق باشد.

بهمین دلیل تعقیب و آزار مذهبی غیرقابل دفاع است. تنها توهم ایقان مطلق به عدم تساهل نسبت به عقاید دیگران می‌انجامد. به نظر بیل تساهل نسبت به عوامل عدم تساهل نارواست. عدم تساهل کاتولیک‌ها نسبت به پروتستانها تهدیدی نسبت به نظم جامعه به شمار می‌رفت و از این‌رو تحمل ایشان روا نبود. هیچ فرقهٔ مسیحی نمی‌تواند نسبت به حقانیت خود ایمان مطلق داشته باشد. بنابراین تساهل مذهبی از دیدگاه بیل اصولاً منتج از اصل عدم قطعیت است و عدم قطعیت از نقصان عقل آدمی ناشی می‌شود. به نظر بیل حقیقت مطلق تنها برای جستجوی آدمی وجود دارد. خداوند آدمی را آفرید تا به جستجوی حقیقت مطلق بپردازد نه اینکه آن را بیابد. بنابراین نمی‌توان حقیقتی را که بر ما آشکار می‌شود حقیقت مطلق دانست.

به هر حال باید نسبت به کوشش هرکس در جستجوی حقیقت مطلق احترام گذاشت. از همین‌رو آزار بدعت‌گذاران بیهوده و نارواست. اگر بدعت کافی برای آزار و تعقیب می‌بود، در آن صورت همه فرقه‌ها می‌بایست یکدیگر را تحت آزار قرار دهند. کسب علم مطلق درباره خداوند و خواستهای او از نظر بیل ناممکن است و از اینرو بدعت مفهومی نسبی به شمار می‌رود. به طور کلی از نظر بیل مذهب امری مربوط به وجدان فرد است که نقض آن مهمترین گناه تلقی می‌شود. وجدان فردی به نظر وی ریشه در خداوند دارد. از این رو نقض قواعدی که وجدان فردی به عنوان قواعد درست بپذیرد، قابل مجازات به شمار می‌رود. به نظر بیل رازهای غایی جهان و علم مطلق به اراده خداوند دور از دسترس فهم آدمی قرار دارد؛ به ویژه شناخت ما نسبت به مابعدالطبیعه بسیار محدود و ناقص است. بنابراین وجدان هر فرد آخرین ملجأ و معیار او به شمار می‌رود و هرکس باید برای خودش در مورد ماهیت حقیقت غایی تصمیم بگیرد؛ به عبارت دیگر نمی‌توان بر مراجع خارجی در این خصوص تکیه کرد.

اما از نظر بیل الحاد غیرقابل تساهل بود، زیرا مذهب از دیدگاه او لازمه تداوم و بهروزی دولت به شمار می‌رفت؛ بنابراین الحاد با حمله به دین به دولت نیز آسیب می‌رساند. تناقض گفته بیل در این است که هرکس که وجدانش او را به بی‌اعتقادی نسبت به خداوند بکشاند، غیرقابل تساهل است، حال آن که وی به

طور کلی بر آن بود که باید نسبت به وجدان افراد و تنوع آنها احترام گذاشت. طبعاً میان تأکید بر اعتقاد به خداوند و احترام به وجدان آزاد فرد تعارضی وجود دارد.[۱]

دفاعیه جان استوارت میل: مفهوم تساهل در اندیشهٔ میل فیلسوف سیاسی قرن نوزدهم انگلیس به کمال خود رسید. شاید بتوان گفت که تساهل در اندیشهٔ او جای خود را به مفهوم آزادی به معنای مثبتی که گفتیم داد و در این صورت به عنوان یکی از ویژگیهای عصر گذار، به نهایت خود رسید. جان استوارت میل از حد تساهل مذهبی درگذشت و اغلب محدودیت‌هایی راکه جان لاک بر مفهوم تساهل قائل شده بود، کنار گذاشت. به نظر میل تنها دلیل موجه برای اعمال عدم تساهل، این بود که از طریق تأمین آزادی فردی خطری متوجه آزادی دیگران گردد. به نظر او به جز دین و دولت که می‌توانند محدویت‌هایی بر تساهل ایجاد کنند، سنت و افکار عمومی نیز ممکن است مانع عمده‌ای در این خصوص باشند. میل استدلال می‌کرد که تساهل نه تنها در حوزه سیاست بلکه به ویژه در حوزه اخلاق واجد اهمیت است و باید به این حوزه یعنی حوزه **اعمال معطوف به خود** تسری داده شود. به گمان او خصومت جامعه نسبت به آزادی بیان کامل نظرات فردی و یا همان عدم تساهل اجتماعی مانع عمده‌ای بر سر راه توسعه شخصیت فردی به شمار می‌رود.

چنانکه می‌دانیم میل یکی از اصحاب عمده اصالت فایده بود؛ وی درخصوص قضاوت در مورد مسائل اخلاقی و به ویژه تساهل نیز همان معیار اصالت فایده را به کار می‌برد. براساس اصول اصالت فایده اعمال و رفتار فردی تا جایی درست تلقی می‌شوند که موجب گسترش سعادت و شادی شوند. در نگاه اول مقصود او از شادی، چنانکه بنتهام هم می‌گفت، دستیابی به لذت و گریز از درد و رنج بود؛ «شادی و آزادی از درد و رنج تنها چیزهایی هستند که می‌توان آنها را به عنوان غایات مطلوب تلقی کرد.» میل البته برخلاف بنتهام بر کیفیت لذت هم تأکید می‌گذاشت؛ به نظر او لذات ناشی از قوای والاتر انسان نسبت به سایر

1. Ibid, pp. 90-99.

لذات برتری ذاتی دارند. وی بر بنتهام خرده می‌گرفت که افتخارجویی و حس شرافت آدمی را به عنوان لذات در نظر نگرفته است. لذت به معنای والاتر کلمه در اندیشه میل مرکب از خود فرهیختاری، آزادی و ابتکار فردی و پیشرفت فکری است. وی در انتظار آینده‌ای بود که در آن آدمیان خدمت به منافع عموم را به عنوان وظیفهٔ اصلی خود تلقی کنند. تا پیش از رسیدن به این وضع مطلوب، به نظر میل می‌بایست اذعان کرد که حکومت دموکراسی لزوماً ضامن آزادیهای فردی نتواند بود؛ حکومت مبتنی بر ارادهٔ مردم خود ممکن است به حکومت جباری تبدیل شود. علاوه بر فشارهای حکومت، فشارهای غیررسمی جامعه بر فرد ممکن است، سرکوبگرانه و ضدتساهل و آزادی باشند.

این خطر به ویژه در انگلستان که برعکس فرانسه، در آن فشار افکار عمومی حتی بیش از فشار قانون بود، خطری جدی به شمار می‌رفت. میل در عصری می‌زیست که جامعه و افکار عمومی به نام قداست سنت‌ها، بر اعمال خصوصی فرد نظارتی شدید اعمال می‌کردند. به نظر او عدم تساهل با محدودیت‌های اعمال شده بر فرد، خواه از جانب افکار عمومی و جامعه و یا از جانب قانون باشد، می‌بایست بر قاعده‌ای استوار گردد، نه آنکه مبتنی بر امیال و هوی و هوس حکام و یا عامه باشد. وی خود در جستجوی چنین قاعده‌ای بود. نخست، چنانکه گفتیم، وی عدم تساهل یا کنترل اجتماعی را تنها تا جایی مجاز می‌شمرد که صرفاً مانع رسیدن آسیبی به دیگران گردد. در همین مورد، میل میان اعمال معطوف به دیگران و اعمال معطوف به خود تمیز می‌داد. اعمال معطوف به دیگران در صورتی که موجب ایراد آسیبی به دیگران گردد، موجب مسئولیت خواهد بود؛ اما درخصوص اعمال معطوف به خود جامعه حق دخالت ندارد. بعدها وی از تعدی به علائق و منافع و حقوق دیگران به عنوان ضابطه عدم تساهل سخن گفت. بهرحال میل می‌کوشید تا حوزه تساهل را هرچه بیشتر گسترش دهد، زیرا به گمان او شرافت آدمی بر فردیت، آزادی اخلاقی و تنوع اندیشه‌ها مبتنی است و تساهل لازمه نیل انسان به کمال آزادی و تنوع فکری و خلاقیت وی به شمار می‌رود. اما در عین حال میل نسبت به اعمال غیراخلاقی معطوف به خود، یعنی اعمالی که به دیگران آسیب یا زیانی نمی‌رساند، نیز

بی‌تفاوت نبود. وی با این حال بر آن بود که درخصوص این اعمال باید فرد را تنها ترغیب به ترک آنها نمود. میل در خصوص تساهل نسبت به آزادی افکار و عقاید برآن بود که اقلیت‌های فکری کوچک و حتی یک نفر مخالف هم، به همان میزان اکثریت حق ابراز نظر و عقیده دارند.

استدلال میل در این خصوص این است که سرکوب یک عقیده به هرحال نادرست است، خواه آن عقیده خود درست یا نادرست و یا حق یا ناحق باشد. به این دلیل که اگر آن عقیده درست و برحق باشد، در آن صورت با سرکوب آن، حقیقت سرکوب شده است و اگر نادرست و باطل باشد، با سرکوب آن خود را از آن شناخت کامل حقیقت که از برخورد حقایق و باطل‌ها برمی‌خیزد، محروم کرده‌ایم. اما وقتی عقیده موردنظر بعضاً درست و بعضاً نادرست باشد، تنها از طریق اجازه پخش آزاد عقاید متعارض و مختلف می‌توان به حقیقت کلی دست یافت. در اینجا استدلال میل چنانکه گفتیم فایده‌گرایانه است، زیرا منافع حاصل از سیاست تساهل را در نظر می‌گیرد. به نظر او تساهل و توسعه آزاد فردیت از نظر اجتماعی بسیار سودمند است، زیرا موجب تعالی و ترقی حیات اجتماعی و مدنی و تنوع شیوه‌های زندگی می‌گردد. بنابراین افراد باید حق انتخاب شیوه خاص زندگی خود را داشته باشند و به نظر میل شیوه‌ای که هرکس برای زندگی خود برمی‌گزیند، بهترین شیوه است، زیرا او خود آن را به خواست و اراده عقلانی خویش انتخاب کرده است.

به گفته خود او «در وصف اوضاع بشری چه چیزی بهتر از این می‌توان گفت که آن اوضاع موجب رساندن آدمیان به کمال بالفعل ایشان می‌شود.» پس به این معنا باید گفت که در اندیشه میل تساهل صرفاً وسیله‌ای برای نیل به کمال و سعادت آدمی نیست، بلکه خود جزئی از آن هدف است.[1]

جیمز فیتز استفان مخالف سرسخت جان استوارت میل درخصوص اندیشه تساهل بود. وی استدلال می‌کرد که عدم تساهل خود عامل ضروری حفظ بقای جامعه بشری است. به نظر او اعتبار و سودمندی سنن و رسوم جامعه در طی

---

1. J. S. Mill, ***On Liberty***. London, 1895.

قرون و اعصار ثابت شده است و اجبار آدمیان به رعایت آنها امری در واقع غیراخلاقی یا غیرعقلانی نیست. استفان استدلال می‌کرد که برخلاف آنچه میل گفته است، هیچ یک از اعمال آدمی صرفاً معطوف به خود نیستند، بلکه به نحوی بر زندگی دیگران تأثیر می‌گذارند و بنابراین نباید موضوع تساهل محض باشند. از آنجا که اغلب اعمال فردی معطوف به دیگران‌اند، جامعه حق عدم تساهل و دخالت پیدا می‌کند. به نظر استفان عامه مردم استعداد و کفایت لازم برای ایجاد اصول اخلاقی حاکم بر رفتار خویش را دارا نیستند و از این‌رو باید چنین اصولی را بر رفتار آنها تحمیل کرد. همچنین به نظر استفان، برخلاف استدلال میل، تنوع فی‌نفسه خوب و سودمند نیست؛ درست است که خوبی متنوع است، اما عکس آن لزوماً صادق نیست. نمی‌توان گفت که جامعه‌ای که پر از تبهکاران متنوع است، بهتر از جامعه‌ای است که صرفاً مرکب از افراد نیکوکار باشد. همچنین به نظر او احترام به اختلاف عقیده فی‌نفسه موجب سستی اجتماع می‌گردد. حال آنکه عدم تساهل و اعمال محدودیت بر اعمال مردم موجب هدایت توان و نیروی آنها می‌شود. از دیدگاه استفان عدم تساهل مذهب پارسایان در انگلیس یکی از عوامل مهم پیشرفت اجتماعی و صنعتی آن کشور بود.[1]

اندیشه تساهل سیاسی یکی از ویژگیهای دوران گذار تفکر سیاسی در غرب از اواخر قرون وسطی تا پیروزی لیبرالیسم به شمار می‌رود. در اندیشه‌هایی که تا اینجا در این مقاله بررسی کرده‌ایم، حمله به عدم تساهل به دلایل و اشکال مختلف صورت گرفته است. برخی از این اندیشه‌ها از موضع عدم امکان استناد حقیقت مطلق به عقاید مختلف و متضاد از تساهل دفاع کرده‌اند؛ برخی دیگر از موضعی سیاسی‌تر استدلال کرده‌اند که بجای تعقیب و آزار، بهتر است به اندیشه‌های نادرست اجازه بیان داده شود؛ براساس این اندیشه‌ها حقیقت مآلاً به قوت خود بر نادرستی و خطا پیروز خواهد شد؛ ترغیب و اقناع بیش از اجبار و اعمال زور موجب اثبات حقیقت می‌شود. برخی از این اندیشه‌ها بدینسان بیشتر وسیله به کار برده شده برای تأمین هدف مورد نظر یعنی اثبات حقیقت را مورد

1. J. F. Stephen, ***Liberty, Equality, Fraternity***. London, 1861.

سؤال قرار داده‌اند و از وسائل مسالمت‌آمیز بجای وسائل خشونت‌آمیز دفاع کرده‌اند. برخی دیگر از شک یا عدم قطعیت درخصوص امکان نیل به حقیقت ناشی شده‌اند. در مقابل، عدم تساهل از اعتقاد به وجود حقیقتی مطلق و توان شناسایی آن به وسیله انسان برخاسته است. برخی دیگر از مدافعان تساهل چنین استدلال کرده‌اند که همواره امکان اشتباه در قضاوت نسبت به آراء و عقاید دیگران وجود دارد و این آراء و عقاید ممکن است متضمن میزانی از حقیقت باشند.

اما یکی از مباحث تازه‌تر دربارهٔ تساهل، مبحث تساهل تئوریک است که به بحث معرفت‌شناسی بیشتر ارتباط دارد تا به مباحث سیاسی و اخلاقی. در این مبحث به تساهل نسبت به سازمانها، تشکلات، عقاید، رفتار و ویژگیهای فردی یا گروهی پرداخته نمی‌شود، بلکه تساهل در پیوند با مسأله حقیقت‌یابی بررسی می‌شود. در پایان این مقال باتوجه به اهمیت این مبحث در اندیشهٔ معاصر اجمالاً به آن اشاره‌ای می‌کنیم. از این دیدگاه، تساهل تئوریک یا به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقیقت نظری کاملتر و یا اصولاً به عنوان هدفی در خود به شمار آمده است، هرچند رویهم رفته تساهل نظری بیشتر به عنوان وسیله در نظر گرفته شده است تا به عنوان هدف.

منطق تساهل نسبت به تئوریهای گوناگون به منظور دستیابی به شناخت بهتر مآلاً مبتنی بر تصدیق خطاپذیری انسان است. چنانکه خواهیم دید، مهمترین استدلالات از این دیدگاه در اندیشه‌های کارل پوپر یافته می‌شوند. دیدگاه ابزارگرایانه مبتنی بر منطق ضرورت پذیرش میزانی از شک دستوری درخصوص درستی ارزیابی اولیه دربارهٔ نظریه‌هاست. البته این شک به انجام عمل منفی ازقبیل سرکوب و سانسور نیز تسری می‌یابد. وقتی هدف دستیابی به حقیقت است، انجام چنین اعمالی مانع نیل به چنین هدفی خواهد بود. در دیدگاه ابزارگرایی درخصوص تساهل تئوریک مسلماً چنین فرض نمی‌شود که حقیقت اساساً دست نیافتنی است، بلکه فرض بر این است که باید دربارهٔ امکان کسب شناخت مطلق نسبت به حقیقت، شک روا داشت. بنابراین تساهل تئوریک خود بهترین راه برای تقویت اعتبار هر نظریه‌ای است که از جانب عامل تساهل مورد

تأیید باشد. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، سابقه تاریخی اندیشه تساهل تئوریک دراز است. سنت اگوست هم گفته بود که تنها از طریق اشتباه می‌توان به حقیقت دست یافت. جان استوارت میل هم چنانکه دیدیم بر آن بود که در صورتی که عقیدهٔ مورد عدم تساهل درست باشد، عوامل عدم تساهل با سرکوب آن از دستیابی به حقیقت محروم می‌شوند، و اگر آن عقیده نادرست باشد، باز هم عوامل مذکور از تصور روشن‌تر و زنده‌تر حقیقت که درنتیجه برخورد با اشتباه حاصل می‌شود، محروم می‌گردند. به نظر میل بی‌توجهی به ایرادات و اعتراضات نسبت به نظرات مقبول موجب می‌گردد که آن نظرات از جایگاهی فراتر از جایگاه خرافات برخوردار نشوند. همچنین برخی از اندیشمندان قرن نوزدهم، حضور حقیقت را به نحوی نتیجهٔ فرآیندی دیالکتیکی می‌دانستند، به این معنی که حقیقت همواره با غیرحقیقت برخورد دارد و از درون آن پدید می‌آید. بنابراین اندیشه اندیشمندان متأخری که تساهل تئوریک را ابزاری برای دستیابی به حقیقت نظری به شمار می‌آورند، چندان بی‌سابقه نیست. اما پیش از پرداختن به این نظرات و به منظور تبیین اهمیت آنها، لازم است به نظرات برخی دیگر از اندیشمندان متأخری که از تساهل به عنوان هدف سخن گفته‌اند، اشاره بکنیم.

هربرت مارکوزه از جمله متفکرانی است که تساهل را به عنوان هدف تلقی کرده‌اند.[1] به نظر او تساهل جاری در جوامع دمکراتیک سرکوبگرانه است و درنتیجه، تساهل واقعی مخدوش شده است. به نظر مارکوزه تساهل فی‌نفسه هدف و غایت و خیری است، همچنانکه عدالت یا آزادی و یا برابری ممکن است به عنوان غایتی فی‌نفسه تلقی می‌شود. در واقع مارکوزه از چشم‌اندازی غیرمعمولی به مفهوم تساهل می‌نگرد، زیرا در بیشتر نظریات تساهل به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به غایتی دیگر مانند آزادی، برابری و جز آن در نظر گرفته شده است. در تلقی تساهل به عنوان هدف دشواریها و تناقضات چندی مندرج

---

1. H. Marcuse, ***Repressive Tolerance***, in R. Wolff et al, ***A Critique of Pure Tolerance***, Boston, 1969.

است. درصورتی که تساهل هدف باشد، می‌باید همه چیز را مورد تساهل قرار داد، حال آنکه مسأله حدود تساهل نه تنها مهمترین مسأله در این مبحث بلکه خود زمینه اصلی طرح آن است. به ویژه اگر تساهل را در مفهوم منطقی آن در نظر بگیریم، بسیاری اعمال تساهل‌ناپذیر به دلایل مختلف، تساهل‌پذیر می‌شوند و درنتیجه قدرت داوری عامل تساهل متوقف می‌گردد و تساهل مطلق می‌شود.

مهمتر اینکه تساهل تئوریک به عنوان ابزاری برای جستجوی حقیقت، ارزش خود را از دست می‌دهد. برای مثال درعین حال نمی‌توان هم نسبت به نظریهٔ بطلمیوس و هم نسبت به نظریهٔ کوپرنیک تساهل نشان داد. به علاوه تساهل را به عنوان هدف تلقی کردن موجب می‌شود که کل انسجام منطقی آن مفهوم فرو ریزد. در چنین صورتی باید نسبت به عدم تساهل هم تساهل به خرج داد! همچنین در صورت پذیرش تساهل به عنوان ارزش مطلق کل نظام ارزشهای اخلاقی از هم فرومی‌پاشد و به طریق اولی تساهل نیز ارزش اخلاقی خود را از دست می‌دهد. وقتی ما تساهل را به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به حقیقت در نظر می‌گیریم، فرض بر این است که حقیقتی وجود دارد و یا قابل دسترسی است. اما در صورتی که فرض بر عدم وجود حقیقت و یا عدم‌امکان وصول بدان باشد، در آن صورت تساهل دیگر فایده‌ای نخواهد داشت و هر قضیه و یا نظریه‌ای همانند هر قضیه و نظریه دیگری به یک میزان ارزشمند و یا بی‌ارزش خواهد بود و نمی‌توان هیچ یک را نفی کرد. تساهل نظری و یا تساهل نسبت به اندیشه‌ها در واقع تساهل نسبت به داوریهای مختلف است و داوریها مآلاً دربارهٔ حقیقت صورت می‌گیرند. از اینجا چنین برمی‌آید که در صورت تصور عدم وجود حقیقت و یا عدم امکان نیل بدان کل منطق تساهل نظری فرو می‌ریزد.

بنابر آنچه گفته شد تساهل به عنوان هدف و به مفهوم مطلق، در زمینهٔ کوشش علمی برای دستیابی به حقیقت نظری، اساساً اندیشه‌ای ناممکن است. برای مثال در مورد دستیابی به حقیقت ماهیت دولت نمی‌توان هم نظریهٔ مارکس و هم نظریهٔ بنتهام را پذیرفت و یا نسبت به هردو تساهل نظری نشان داد. تساهل مطلق هرچند ممکن است در مورد رفتارها، ویژگیها و عقاید افراد و یا تشکلات گروهی متصور باشد، لیکن در زمینه حقیقت‌یابی از نقطه‌نظر عینی، علمی و

تجربی قابل تصور نیست. خلاصه این که تساهل در این زمینه تنها به عنوان ابزار نیل به حقیقت و یا خیر و غایت دیگری معنایی نامتناقض با خود پیدا می‌کند. به علاوه تساهل مطلق منطقاً ممکن و متصور نیست. تساهل نسبت به عدم تساهل، تهمت و افترا نقض غرض است و تساهل نسبت به نظریات منطقاً متضاد بی‌معنی است.[۱]

چنانکه گفتیم تساهل نظری بیشتر به عنوان ابزار دستیابی به حقیقت در نظر گرفته شده است. مثلاً برینگتون مور[۲] تصور روشنی از تساهل به عنوان وسیله به دست داده است. از نظر او تساهل لازمهٔ رشد و پیشرفت علم است. البته دفاع از تساهل به این معنی نیست که هر وضع مستقر خاصی (چه در حوزهٔ واقعیت و چه در حوزهٔ نظریه) پذیرفته شود، بلکه معنای آن این است که هیچ بخشی از علم نمی‌تواند همواره ورای تفحص مجدد و نقد و تجدیدنظر قرار گیرد. اما هیچ نویسندهٔ معاصری بهتر از کارل پوپر از اهمیت تساهل تئوریک در جستجوی حقیقت دفاع نکرده است.[۳] البته وی اخطار می‌کند که اگر ما همواره به آسانی

1. See R. Wolff, "Beyond Tolerance" in Wolff et al, op. cit.

2. B. Moore, ***Tolerance and the Scientific Outlook***, in Wolff et al op. cit.

۳. به منظور روشن‌تر شدن مفهوم نقد یا تساهل نظری در اندیشه پوپر، لازم است اجمالاً به فلسفه علم او اشاره‌ای بکنیم: مبنای نظرات فلسفی پوپر به بحث اولیه او درباره مسأله تفکیک علم از شبه علم مانند متافیزیک و یا به نظر او علوم کاذبی نظیر مارکسیسم و روانکاوی بازمی‌گردد. پوزیتیویست‌های منطقی چنین معیاری را در اثبات‌پذیری تجربی (Empirical Verifiability) جستجو می‌کردند، حال آنکه پوپر ابطال‌پذیری را ملاک تمیز علم از شبه علم می‌دانست. چنانکه دیوید هیوم هم گفته بود، تعمیم بر اساس استقرا منطقاً بی‌اعتبار است؛ نظریات علمی از آنجا که کلی هستند به موجب هیچ مجموعه‌ای از شواهد تجربی اثبات‌پذیر نیستند. بنابراین به نظر پوپر ابطال‌پذیری به موجب شواهد و مشاهدات معیار خصلت علمی و تجربی نظریه‌هاست. همچنین به نظر او در واقع نظریه‌های علمی نه حاصل استقرا بلکه نتیجه فعالیت خلاقه تخیل و حدس‌اند. رشد علم بدینسان حاصل عرضه فرضیات از جانب قوه تخیل است که خود اساساً بستگی به بینش فردی دارد و پیش‌بینی‌ناپذیر است. آزمایش جدی و علمی هر فرضیه در جستجوی مداوم مورد مغایر یا مبطل آن فرضیه نهفته است. برخی فرضیات ابطال‌پذیرترند. هرچه فرضیه‌ای ابطال‌پذیرتر باشد، دارای

تسلیم نقد یا تساهل نظری شویم، هیچگاه نخواهیم تـوانست قـدرت و قـوت واقعی نظریات خود را تأیید کنیم. بدینسان اندیشهٔ پوپر در این خصوص ظاهراً با خود متناقض است، زیرا وی از سوی دیگر بر آن است کـه دگـماتیسم از لحـاظ دستیابی بـه حـقیقت سـودمند است. در واقـع او دو وسـیلهٔ مـتفاوت را بـرای جستجوی حقیقت در نظر داشته است: یکی تأیید و دیگری نفی. به عبارت دیگر در هر لحظه از زمان ما می‌توانیم در جستجوی حقیقت در دو سطح عمل کنیم: یکی تقویت نظریهٔ خود به هر شیوهٔ ممکن و دیگری کوشش برای درهم شکستن آن از طریق کشف ناهماهنگی‌ها و نارسائیهای مندرج در آن. بدینسان برای نقد و نفی هر نظریه‌ای نخست باید آن را تا حد ممکن تقویت کرد. گرچه پوپر ظاهراً بیشتر روی شیوهٔ نقد و نفی نظریه‌ها تأکید گذاشته است، اما آشکار است که دو طریقهٔ مذکور از هم جدا نیستند، زیرا ما در فرآیند کشف حقیقت هر دم از یک سطح به سطح دیگر می‌رویم. با این همه تشویق نقد و تساهل نظری مهم‌تر از

محتوای تجربی بیشتری است. شیوه درست علم، تنظیم ابطال‌پذیرترین فرضیات است. اگر فرضیه‌ای از کوشش‌های مداوم و جدی برای ابطال آن، جان سالم به در برد، در آن صورت قـوت خـود را نشـان داده است و مـی‌توان آن را مـوقتاً پـذیرفت. امـا «عـلم مجموعه‌ای از احکام قطعی و محکم نیست... علم مـا شـناخت و مـعرفت نـیست و نمی‌تواند مدعی دستیابی به حقیقت باشد... ما نمی‌دانیم بلکه تنها حدس مـی‌زنیم.»: The Logic of Scientific Discovery, London, 1959, p. 278 پوپر در دو کتاب **جامعه باز و دشمنانش** (۱۹۴۵) و **فقر تاریخیگری** (۱۹۵۷) نظریه خود درباره معرفت را در مورد انسان و جامعه به کار برد و از نظریه اجتناب‌ناپذیری و قانونمندی تاریخی انتقاد کرد. به موجب این نظریه تکامل و توسعه تاریخی متضمن قوانین عمومی است که سیر تاریخ را اجتناب‌ناپذیر و قابل پیش‌بینی می‌سازند.

بر طبق استدلال پوپر از آنجا که رشد معرفت و دانش تأثیر عمده‌ای بر فرآیند تاریخ دارد و از آنجا که خود مبتنی بر فعالیت نامنظم و پیش‌بینی‌ناپذیر حاصل از قوه نبوغ و تخیل است، بنابراین نه فرآیند رشد شناخت و نه تأثیرات عمومی آن بر تاریخ را می‌توان قابل پیش‌بینی دانست. علم اجتماعی تنها می‌تواند قـواعـد و قـوانـینی را کشـف کـند کـه پیامدهای ناخواسته اعمال انسان را روشن می‌سازند، لیکن نمی‌توان از قوانین حـاکم بر کل نظام اجتماعی سخن گفت. از ایـن‌رو اصـلاح اجـتماعی ضـرورتاً بـاید از طـریق مهندسی تدریجی صورت گیرد.

تشویق تأیید و حفظ نظریه است، زیرا ما با **دگماتیسم** زاده می‌شویم حال آنکه باید تساهل را در خود پرورش دهیم. در عین حال نباید جانب احتیاط را از دست داد زیرا اگر همه همواره مشغول نقد باشند، در آن صورت هیچ‌کس نمی‌تواند هیچگاه نظریه‌ای بنا کند که شایستهٔ نقد و نفی باشد.[1]

در خصوص این که از دو روش تأیید و نقد کدامیک مهمتر است و یا به عبارت دیگر از دو تئوری یا **پارادایم** کدامیک سودمندتر است، استدلال پوپر مبتنی بر ماهیت نظریه به عنوان **قضیه‌کلی درمقابل قضیه‌عمومی و قضیه جزئی**[2] است. تئوریها به عنوان احکام کلی به شواهد و دلایل و مصادیقی اشاره دارند که نمی‌توان همهٔ آنها را در تأیید تئوریها عرضه کرد. از اینرو گزینش میان نظریه‌ها هیچگاه با قطعیت ممکن نیست. به عبارت دیگر از آنجا که هر نظریه‌ای به عنوان حکم کلی به مصادیق بی‌نهایتی اشاره دارد و از آنجا که نمی‌توان به امور بی‌نهایت دسترسی یافت، بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان نظریه‌ای را تأیید کرد. اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان آن را نفی کرد، زیرا درحالیکه برای اثبات و تأیید یک نظریه باید کل مصادیق و شواهد را عرضه کرد، برای نفی آن یک مورد خلاف کافی است. اثبات اعتبار قضایای جزئی بسیار آسان‌تر است و نیز با قضایای جزئی می‌توان قضایای کلی را نفی کرد. از همین‌روست که پوپر بر ابطال‌پذیری نظریه‌ها تأکید می‌گذارد. تأیید و اثبات نظریه به معنای درست آن هیچ‌گاه دست یافتنی نیست، درحالی که نفی آن سهل و ممکن است.

رویهم رفته بر طبق استدلال پوپر نه تنها باید از نقد نظریه‌ها (تساهل تئوریک) استقبال کرد، بلکه باید از نظریه‌های موجود هم سخت دفاع کرد تا به سهولت و به دلایل واهی نفی نشوند. با این حال به نظر او روش نقد و ابطال از اعتبار کلی برخوردار است، به نحوی که به گفتهٔ منتقدین وی، اگر بر خودش اعمال شود، خود را نفی می‌کند. اما از دیدگاه پوپر از آنجا که ما نمی‌دانیم نظریه‌های خود را چگونه و از کجا بدست آورده‌ایم و از آنجا که نظریات چیزی

---

1. See K. Popper, ***Conjectures and Refutations***. London, 1963.

2. Universal, General, Particular Propositions.

بیش از **حدسیات** (Conjectures) نیستند، پس باید در صورت پیدایش شواهد و دلایلی برای نفی آنها، آنها را به کناری نهیم. تنها وقتی می‌توان نظریه‌ای را کاملاً نفی کرد که بدیل بهتری برای آن پیدا شده باشد. به عبارت دیگر توانایی ترک نظریات قدیمی به توانایی وضع نظریات نو بستگی دارد. اما از آنجاکه ما عقلاً بر توانایی خود در وضع نظریه‌های جدید احاطه نداریم، بنابراین گرفتار محدودیت‌هایی از جهت آزادی ترک نظریات قدیم هستیم. بدینسان نمی‌توان به دقت درباره زمان نفی و ترک نظریات قدیم سخن گفت.

دفاع معروف پوپر از تساهل سیاسی در کتاب ***جامعهٔ باز و دشمنانش*** منتج از نظریات فلسفی او درباره علم و معرفت است. از این نظرات وی چنین نتیجه می‌گیرد که ماهیت علم و معرفت مستلزم برقراری جامعه‌ای باز است که ابراز نظرات گوناگون را مجاز دارد و امکان نقد دائم اندیشه‌ها را فراهم سازد و آرمانهای گوناگون را تشویق کند و سازمان بخشد. با این حال پوپر تساهل نسبت به نامتساهلان را روا نمی‌داند و به منظور پاسداری از جامعهٔ باز سرکوب مخالفان تساهل را، به عنوان آخرین اقدام، مغایر با اصل تساهل نمی‌بیند. بنابراین تساهل مطلق به عنوان هدف ناقض اصل تساهل خواهد بود. به نظر پوپر کوشش‌هایی که براساس مواضع مبتنی بر یقین مطلق نسبت به حقیقت به منظور برقراری مدینهٔ فاضله صورت گرفته‌اند، موجب ایجاد جامعهٔ بسته و گسترش عدم تساهل گردیده‌اند. لاجرم مدینه فاضله جامعه‌ای ایستا، بسته و نیازمند اعمال زور و خشونت و سرکوب مداوم خواهد بود.

۴
فلسفه عدالت

پیشگفتار

مفهوم عدالت اساسی‌ترین مفهوم در فلسفهٔ اخلاق، سیاست و حقوق است. پرسش‌های گوناگونی که درباره عمل و رفتار و شیوه زندگی درست در سطح فردی، جمعی و سیاسی و درستی اعمال افراد خصوصی و مقامات و کارگزاران عمومی و نیز درباره حقوق و تکالیف و تعهدات فرد و ماهیت سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی دولت‌ها مطرح می‌شود همگی در ذیل مفهوم کلی عدالت قرار می‌گیرند. همچنین ایجاد تعادل میان غایات و اهداف مختلف زندگی انسان مانند شادی، رفاه، فضیلت، معرفت و غیره و نیز ایجاد تعادل میان خواستها و غایات خصوصی و عمومی و بالاخره بهره‌برداری متعادل از ثروت و شیوهٔ توزیع آن جزئی از بحث عدالت به شمار می‌روند. با این حال مبحث عدالت صرفاً نظری نیست بلکه اساساً معطوف به عمل است و می‌توان گفت که از این حیث موضوع اصلی آن تصمیم‌گیری برای تعیین ملاکی است که بر طبق آن اعمال آدمیان در سطوح و حوزه‌های گوناگون در رابطه با یکدیگر مورد داوری قرار گیرد.

مبحث عدالت در همین معنای عملی‌تر خود با مقولات و مفاهیم همسایه و همخانوده‌ای چون برابری، اخلاق، قانون، انصاف و آزادی در می‌آمیزد. به سخن دیگر اگر در حوزه نظری بتوان مقوله عدالت را تا حدی از مقولات مذکور جدا کرد، در حوزه عمل این کار اصلاً ممکن نیست. از این رو مفهوم عدالت در معنای

گسترده آن با همه مفاهیم و ارزش‌هایی که برای انسان گرامی و ارجمند هستند، پیوندی ناگسستنی دارد. آدمیان در همه جوامع همواره در متن برداشتی از عدالت به سر می‌برند و در این متن است که به شیوهٔ زندگی خود و ارزش‌ها و هنجارها و روابط خویش معنا و سامان می‌بخشند.

از این رو می‌توان گفت که عدالت فضیلت اول و بنیادی است به این معنی که ممکن است کسی در باب این که آزادی یا برابری و یا شادی مطلوب است تردید کند و از محدودیت آزادی و یا از نابرابری بین انسان‌ها دفاع کند در حالی که کمتر کسی از محدودیت عدالت و یا بی‌عدالتی دفاع خواهد کرد. آنان که از محدودیت در آزادی یا برابری و یا ارزشهای دیگر دفاع می‌کنند، باز هم دفاع خود را بر اساس برداشتی از عدالت استوار می‌سازند. از این رو عدالت اصل اول و مبنای دفاع از اصول دیگر است و دفاع از خود آن در همان مفهوم آن نهفته است. پس مفاهیمی چون آزادی، برابری، حق، قانون، اخلاق، درستی، خوبی و غیره نسبت به مفهوم عدالت ثانوی و مشتق از آن و یا بر اساس آن قابل دفاع‌اند. اخلاق به معنای این که کار درست چیست خود مبتنی بر مفهوم عدالت است. در فلسفه سیاست، ملاک نهایی دولت فاضله و مطلوب همان مفهوم است؛ و در فلسفهٔ حقوق نیز غایت اساسی قضا همان تأمین عدالت است.

بطور کلی مفهوم عدالت باید وقتی در ذهن آدمی پیدا شده باشد که پرسش از زیستن به بهترین شیوه در اندیشه او ظهور یافت. بهزیستی در سطح زندگی فردی و جمعی متضمن مفهومی از عدالت است. سازماندهی جوامع خواه ناخواه بر اساس مفهومی از عدالت استوار بوده است و چنانکه گفتیم مفهوم عدالت با مفاهیمی چون درستی، خوبی، حقانیت و انصاف در همه جا نسبت نزدیک داشته است. در جوامع اولیه عدالت در هاله‌ای از رمز و راز مذهبی پیچیده بود. به هر حال دارای منشئی الهی محسوب می‌شد و اساس واقعی مذهب را تشکیل می‌داد. بر اساس این عقاید، خداوند عادل است و عدالت را می‌شناسد و آن را از طریق وحی و الهام و در طی احکام و فرامین خود ابلاغ می‌کند تا مخلوقات بر حسب آن زندگی کنند و یا پاداش و کیفر بگیرند.

رابطه میان مذهب، اخلاق و عدالت چنان در طی تاریخ تثبیت شده که گاه

تصور می‌رود که بدون مذهب اخلاق و رفتار درست و عادلانه ممکن نیست. بر این اساس تنها تأیید الهی است که امر یا عملی را عادلانه، نیکو و درست می‌سازد. یعنی این که اعمال فی‌نفسه و ذاتاً عادلانه و نیکو نیستند. اما در اینجا مشکلی نهفته است که فلسفه آن را باز نمود مسأله این است که چرا خداوند برخی اعمال را در مقابل اعمال دیگر تأیید می‌کند؟ آیا این تأیید دلبخواهانه و خودسرانه است و یا این که ملاکی ذاتی برای حسن و قبح و درستی و نادرستی اعمال وجود دارد که از ارادهٔ خداوند مستقل است؟ از همین جا بود که مبحث اخلاق و عدالت از مذهب اساساً استقلال یافت و فلاسفه به جستجوی ملاکی برای عدالت در عرصهٔ اخلاق، سیاست و حقوق، مستقل از اراده خداوند پرداختند. به عبارت دیگر بدین سان بحث عدالت در مفهوم کلی آن عقلانی شد. حتی برای آنکه حسن و عدالت خداوند قابل تصور باشد، نیاز به ملاکی عمومی برای حسن و عدالت پدید آمد.

به طور کلی پرسش دربارهٔ عدالت جامع‌ترین پرسشی است که در پیرامون آن حوزه‌های معرفتی گوناگونی چون فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست و فلسفهٔ حقوق تکوین یافته‌اند. بدون طرح چنان پرسش اساسی و عظیمی چنین عرصه‌هایی از اندیشه و معرفت پیدا نمی‌شد. مسأله مشترک بسیاری از دانش‌های تجویزی و عملی در حوزهٔ مطالعات انسانی و اجتماعی همان مسئلهٔ عدالت است. توماس هابز فیلسوف انگلیسی اصلاً بر آن بود که باید به شیوه‌ای انضمامی‌تر از **علم عدالت و انصاف** سخن گفت و سپس در ذیل آن مباحث فرعی‌تر یعنی عدالت در رفتار فردی (موضوع فلسفه اخلاق)، عدالت در حوزهٔ قضاوت و داوری اقتدارآمیز (موضوع فلسفه حقوق) و عدالت در توزیع قدرت و امتیازات اجتماعی و اقتصادی (موضوع فلسفه سیاست) را قرار داد.

جایگاه اولیه و اصلی طرح مسأله عدالت و انصاف در حوزه فلسفهٔ اخلاق است که موضوع کلی آن ماهیت عمل درست است. از این دیدگاه فلسفهٔ سیاست و فلسفهٔ حقوق، تا جایی که به مبحث اصلی ملاک‌ها و معیارهای بنیادی عدالت و عمل درست مربوط می‌شود، هیچ مطلب تازه‌ای به فلسفه اخلاق در معنای موسّع آن نمی‌افزایند بلکه تنها دامنهٔ بحث را گسترده‌تر می‌کنند و به حوزه روابط

مختلف بین افراد و نیز بین دولت و شهروندان تسرّی می‌بخشند. از چنین دیدگاهی حتی می‌توان گفت که بحث فلسفه سیاسی در حوزه مبحث عدالت به **اخلاق سیاسی** و بحث فلسفه حقوق در همان حوزه به **اخلاق حقوقی** قابل تقلیل است. زیرا مسأله اصلی فلسفه سیاست چگونگی کاربرد محدود و یا تحدید کاربرد قدرت و توزیع عادلانه آن به شیوه‌ای است که زندگی **عادلانه** از حیث سیاسی تأمین شود (طبعاً دربارهٔ معنای مفهوم **عادلانه** اختلاف نظر بسیار است). طبعاً فلسفهٔ سیاسی به این معنا یکی از مهمترین حوزه‌های اندیشه بشر است زیرا ملاک‌ها و معیارهایی برای تعیین غایات سیاست یعنی اهداف کاربرد عمومی قدرت به دست می‌دهد. غایت اصلی حکومت در معنای کلی و صوری آن اجرای عدالت در عرصهٔ زندگی عمومی است و عدالت در این معنای وسیع متضمن مفاهیم امنیت، آزادی، برابری و رفاه عادلانه است و همین معنای وسیع از عدالت مبنای اصلی اطاعت و فرمانبرداری اتباع از قدرت عمومی را تشکیل می‌دهد. بنابراین فلسفهٔ سیاست همان مسأله بنیادی عدالت را در سطح دیگری یعنی عرصهٔ عمومی و سطح روابط افراد با حکومت مطرح می‌کند.

همچنین عدالت مبحث کانونی فلسفه حقوق را تشکیل می‌دهد. از این دیدگاه نظریهٔ عدالت با ارزیابی و نقد قوانین بر حسب آرمانها و غایات مطلوب سر و کار دارد. از این رو تعیین و تبیین ارزشهایی که نظام حقوقی در پی تحقق بخشیدن به آنهاست در کانون مبحث عدالت قرار می‌گیرد. باز هم ریشه‌های اصلی این پرسش در همان حوزه فلسفهٔ اخلاق نهفته است. البته تقسیم‌بندی و تفکیک حوزه‌های مطالعاتی فوایدی در بر دارد و موجب تمرکز بر حوزه‌های مشخص می‌گردد. ولی از سوی دیگر ممکن است این گونه تقسیم‌بندیها وحدت و اصالت موضوع انضمامی و یکپارچه‌ای چون عدالت راکه خود موضوع مشترک و زمینه تکوین معارفی چون فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست و فلسفهٔ حقوق بوده است، مخدوش و مثله سازند.

مقدمه

مفهوم عدالت در تاریخ تفکر اخلاقی و سیاسی پیشینهٔ درازی دارد. چنانکه از

مباحث پراکندهٔ مربوط به عدالت در تاریخ تفکر سیاسی بر می‌آید، مهمترین مسأله در بحث از عدالت **قابل دفاع ساختن روابط نابرابر** در جامعه است. نابرابری در ثروت و قدرت و شأن اجتماعی، به رغم شباهت در استعدادهای افراد، واقعیت انکارناپذیر همهٔ جوامع بوده است. گذشته از آن هیچ رابطه معناداری میان نابرابری در ثروت و قدرت و نابرابری در استعدادهای طبیعی وجود نداشته است.

بنابراین دفاع از نابرابریها یا نفی آنها موضوع اصلی بحث عدالت است. بدین سان عدالت در حوزه فلسفه سیاسی مسأله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده است، هر چند چنانکه اشاره کردیم ریشه‌های اصلی این مبحث همچنان در حوزه فلسفه اخلاق به معنای گسترده آن نهفته است. از بعد حقوقی نیز عدالت در تصمیم‌گیریهای عادلانه جستجو می‌شود: تصمیمی عادلانه است که بر طبق قانون باشد. اما از حیث مبحث اساسی‌تر فلسفه اخلاق بلافاصله مسأله عادلانه بودن خود قانون پیش می‌آید. پرسش این است که قانون عادلانه چیست و چگونه به دست می‌آید؟ در سطحی وسیع‌تر باید پرسید که آیا نهادها و ساختارهای جامعه عادلانه‌اند یا نه؟ از دیدگاه فلسفهٔ سیاسی اعمال عادلانه اعمال اقتدار آمیزند و نهادها و ساختارهای اجتماعی محصول چنان اعمالی هستند. منظور از عادلانه بودن نهادها و ساختارهای اجتماعی آن است که حقوق و مسئولیت‌ها، قدرت و اختیارات، مزایا و فرصت‌های مربوط به خود را عادلانه توزیع کند؛ اما باز مسأله اصلی باقی می‌ماند و آن این است که عادلانه بودن در چیست؟ به این پرسش اساسی در فلسفه سیاست و اخلاق دو پاسخ اصلی داده شده است. اول، عدالت به معنای کسب منافع متقابل بر اساس توافق و قرارداد که در آن انگیزهٔ عمل عادلانه، تأمین منفعت درازمدت فرد است؛ و دوم، عدالت به منزلهٔ بی‌طرفی به این معنا که بتوانیم از رفتار خودمان بدون رجوع به منافعمان دفاع کنیم. چنانکه خواهیم دید، در فلسفه یونان باستان گفته می‌شد که هر فضیلتی باید برای دارنده‌اش سودمند باشد. اما ظاهراً عدالت فضیلتی است که به سود دیگران تمام می‌شود و نه به نفع عامل آن. در اندیشهٔ یونانی به طور کلی عدالت به منزله سازش و قرارداد نفی می‌شد و کلاً از عدالت به مفهوم تعادل

سخن می‌رفت: جامعه متعادل جامعه‌ای است سلسله مراتبی، همانند فردی که در قوای نفسانی خود تعادل دارد. بهر حال این برداشت از عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی عقیم ماند و در مباحث عمدهٔ عدالت در سده‌های بعد بازتاب نیافت. با این حال در فلسفهٔ افلاطون اندیشهٔ عدالت به معنای قرارداد تأمین منافع متقابل هم یافت می‌شود. مثلاً وی بر آن بود که گذشت از منفعت فردی وقتی لازمهٔ عدالت باشد به حال عامل آن سودمند است، زیرا بهایی است که باید برای رفتار مشابه و متقابل از جانب دیگران بپردازد. اما تردیدی نیست که نظریه قراردادی و نفع طلبانهٔ عدالت از قرن هفدهم به بعد رواج یافت. از این دیدگاه، عدالت دوراندیشی و عمل عقلانی برای حفظ منافع فردی است که به شناسایی منافع دیگران هم نیاز دارد. عدالت محدودیتی است که افراد ذینفع خردمند بر خود تحمیل می‌کنند تا همکاری دیگران را جلب نمایند. افراد خواه ناخواه در پی منافع خود هستند؛ و عمل عادلانه هم ممکن نیست مغایر با منافع فردی باشد، وگرنه بی‌اثر خواهد بود. عدالت هم به سود عامل آن است و هم به سود دیگران یا عموم مردم. در قرون هفدهم و هجدهم چنانکه خواهیم دید، هابز و هیوم مهمترین نمایندگان این نظریه بودند. به نظر هابز عدالت عبارت بود از عمل به تعهداتی که فرد از سر نفع‌طلبی به آنها رضایت داده است؛ پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز که متأثر از اندیشهٔ هابز و الهام‌بخش مکتب اصالت فایده بود، عدالت را در تأمین منافع متقابل می‌دید. مسأله عدالت اصلاً در شرایطی پدید می‌آید که احتمال اختلاف منافع در کار باشد. از همین رو مردم می‌توانند دربارهٔ عمل عادلانه به توافق و وضع قرارداد برسند. چنین قراردادی باید با توجه به نفع فردی عادلانه تلقی شود.

امّا در نظریهٔ دوم یعنی عدالت به منزلهٔ بی‌طرفی، ممکن است وضع خاصی به نفع متقابل افراد باشد، لیکن عادلانه محسوب نشود. در اینجا عدالت به معنای بی‌طرفی بر اساس نادیده گرفتن منافع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایده‌آل که در آن میان نفعی ندارد، یعنی نفع خود را نادیده می‌گیرد، تعریف می‌شود.

به طور کلی‌تر این نوع عدالت همان محتوای توافق خردمندان است که توانایی‌هایشان در قرارداد و توافقشان منعکس نمی‌شود. انگیزه عمل عادلانه در

اینجا نه تأمین منافع متقابل، بلکه تمایل به عمل بر حسب اصولی است که دیگران عقلاً (نه از سر نفع و مصلحت) آنها را می‌پذیرند. عمل عادلانه را نه به منظور دستیابی به نفعی که در بر دارد، بلکه به دلیل نفس آن باید انجام داد. این برداشت از عدالت که در مقابل درک ابزاری هابز و هیوم قرار می‌گیرد، برداشتی کانتی است. در این برداشت، فرد از چشم‌انداز منافع خود نگاه نمی‌کند بلکه در جستجوی نقطهٔ مشترکی است که مورد توافق همگان باشد. به عبارت دیگر فرد باید خود را از خصوصیات و صفاتی که به طور تصادفی واجد آنها شده است، تهی سازد تا بتواند درباره عدالت بیندیشد. از دیدگاه کانتی، انگیزه عدالت اساساً اخلاقی است نه اقتصادی و نفع‌طلبانه. در حقیقت نظریهٔ اخلاقی کانت نیازمند فرض وجود وضعی است که در آن اصول عدالت یافت می‌شوند.

چنانکه خواهیم دید تاریخ پرفراز و نشیب و پیچیده تفکر درباره مفهوم عدالت به این دو برداشت خلاصه نمی‌شود لیکن این دو برداشت اساسی، مبنای تفکر درباره عدالت در عصر ما را تشکیل می‌دهند. در صفحات زیر نخست دیدگاههای ماقبل مدرن دربارهٔ عدالت به ویژه آراء سوفسطائیان، سقراط، افلاطون و ارسطو را بررسی می‌کنیم. سپس بر دیدگاههای عصر تجدد کلاسیک مروری خواهیم داشت، در این عصر دو سنّت اصلی در تفکر درباره عدالت شکل گرفت یکی سنت هابزی که مشاجرات نظری عمیق و گسترده‌ای در این باب برانگیخت و دیگری سنت کانتی که خود در واکنش به سنت هابزی شکل گرفت. پس از آن به برخی نظریه‌های رایج در قرن بیستم که در متن همان مشاجره قدیمی شکل گرفته‌اند، اشاره خواهیم کرد. و در پایان نیز پس از بررسی اجمالی رابطه مفاهیم عدالت، آزادی و برابری، به نقد و بررسی نظریه‌های عدالت خواهیم پرداخت.

دیدگاه‌های ماقبل مدرن

گرچه زمینه‌های بحث در حوزه فلسفه عدالت را می‌توان در تمدنها و فرهنگ‌ها و مذاهب مختلف یافت اما ریشه‌ها و پرسش‌های مربوط به مباحث منجسم‌تر جدید در باب عدالت به یونان باستان باز می‌گردد که مهد فلسفه سیاست و

اخلاق و حقوق بود. طبعاً مفهوم رفتار یا عمل و یا زندگی عادلانه در همه تمدنها و فرهنگ‌ها یافت می‌شد، اما تفکر انتزاعی در باب نفس مفهوم عدالت و عمل درست لازمه تکوین فلسفه اخلاق و سیاست بوده است. با این حال در یونان باستان انگیزهٔ اصلی و اولیه‌ای که موجب طرح و پیگیری مسأله عدالت از جانب فلاسفه مهم و مشهور آن سامان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو شد، از مواضع سوفسطائیان بر می‌خاست که خود به یک معنا مکتبی ضد فلسفی بودند. مواضع سوفسطائیانی چون پروتاگوراس و آنتیفون و تراسیماخوس مجادلاتی برانگیخت که سرانجام موجب تنظیم مواضع نظری و فلسفی در خصوص عدالت از جانب فلاسفه آن سامان شد.

وضع اصلی سوفسطائیان در خصوص عدالت این بود که آنچه معمولاً عادلانه و یا ناعادلانه شمرده می‌شود منعکس کننده یا بیانگر هیچ امر واقع یا واقعیت عینی، خارجی و طبیعی نیست بلکه نتیجه و بازتاب میثاق‌ها و رسوم اجتماعی است.

به طور کلی به نظر سوفسطائیان چون هیچ چیز همواره و به طور مطلق حقیقت ندارد و هیچ اصلی دارای اعتبار همیشگی نیست پس هیچ شیوهٔ زندگی خاصی همواره و در همه جا عادلانه و درست نیست و هیچ اصول عدالتی که مطلقاً و همواره معتبر باشد، وجود ندارد. برعکس هرکس می‌تواند امر خیر، حقیقی و عادلانه را برای خودش تعریف کند و بر وفق آن به دلخواه زندگی کند.

از آنجا که حق و قانون طبیعی در کار نیست. هیچ مفهومی از عدالت هم اعتبار ندارد.

برخی سوفسطائیان اِفراطی‌تر بر آن بودند که مفهوم عدالت معنایی جز اطاعت از قوانین جاری جامعه ندارد و چون قوانین جاری در همه جا از جانب طبقه حاکمه و به نفع آن طبقه وضع می‌شوند، پس عدالت مآلاً معنایی جز حفظ منافع اقویا ندارد.

به ویژه تراسیماخوس استدلال می‌کرد که عدالت صرفاً همان منفعت حکام و توانگران است و قانون نیز صرفاً بیانگر منافع قانونگذار می‌باشد و در عالم سیاست موفقیت تنها ملاک تمیز حق و باطل است.

بدین سان مواضع سوفسطائیان هر گونه ملاک و معیار عینی و مطلق برای تمیز اعمال عادلانه از غیر عادلانه را تخریب می‌کرد. در واکنش به چنین مواضعی بود که فلاسفه یونان به عرضه نظریاتی در باب عمل عادلانه و درست پرداختند که مبانی فلسفهٔ اخلاق و سیاست و حقوق را تشکیل می‌دهد.[1]

بحث اساسی از مفهوم عدالت به عنوان کانون فلسفه اخلاق با سقراط آغاز شد. با این حال هدف اصلی سقراط برملا کردن نارسایی برداشت‌های رایج از عدالت بود. مثلاً در مقابل تعریف عدالت به عنوان وفای به عهد و پیمان و ادای دین مثال کسی را می‌آورد که از دوستی سلاحی به امانت گرفته باشد و آن دوست پس از آن دچار جنون شده باشد؛ در این حال تعریف مرسوم عدالت راهگشا نخواهد بود. موضع اصلی سقراط در بحث عدالت به عنوان فضیلت اساسی این بود که بر خلاف تصور سوفسطائیان نسبی‌گرا می‌توان قدر مطلق فضیلت و عدالت را شناخت و انسان بافضیلت و عادل کسی است که فضیلت و عدالت را بشناسد. با این حال سقراط هیچ گاه به روشنی معلوم نکرد که تعریف عدالت از نظر او چیست.

سقراط در حقیقت میان عدالت و منفعت تمیزی نمی‌داد و معتقد بود که کسی که خیر و فضیلت و عدالت را بشناسد نیکو و عادل خواهد بود در حالی که ممکن است کسی تعریف فضیلت و عدالت را بداند و عمل عادلانه را از عمل ناعادلانه بازشناسد ولی بدان عمل نکند و به دنبال منفعت خود برود. شاید دلیل این اعتقاد سقراط آن بود که در یونان باستان هنوز تمایز روشنی میان نفع فرد و نفع جمع پیدا نشده بود و به طور کلی‌تر در جوامع سنتی چنین تمایز روشنی وجود ندارد.

به طور خلاصه سقراط بر خلاف سوفسطائیان که اساس متافیزیکی اخلاق را سست کرده بودند در پی آن بود که مبانی اخلاق و عدالت را از نو بر اساس طبیعت استوار کند؛ به عبارت دیگر به امکان وجود اخلاق و عدالت بدون اعتقاد به ماوراءالطبیعه می‌اندیشید. به نظر سقراط خیر و فضیلت نه به این دلیل خوب

---

1. See Jonathan Barnes, *the Presocratic Philosophers*, London, 1982.

است که خدایان آن را تعیین و تعریف کرده‌اند بلکه چون ذاتاً و فی‌نفسه خوب است، خدایان آن را پسندیده و توصیه نموده‌اند. مثال خیر و فضیلت به نظر سقراط از مذهب مستقل و در طبیعت نهفته بود و جوهر آن را سودمندی تشکیل می‌داد.

افلاطون همانند استاد خود سقراط هم عینیت و اطلاق معیار عدالت و فضیلت را می‌پذیرفت و هم رابطه میان معرفت به عدالت و عادلانه زیستن را قبول داشت. وی در رساله **جمهوریت** خود بحث عدالت را با این پرسش آغاز می‌کند که اگر کسی به فرض انگشتری اسطوره‌ای مشهوری را به دست آورد که آدمی را نامرئی می‌سازد، آیا چنان کسی باز هم عادلانه عمل خواهد کرد؟ زیرا نظر سوفسطائیان به عنوان رقبای افلاطون آن بود که تنها دلیل عمل عادلانه این است که نمی‌توان از مجازات عمل غیرعادلانه گریخت. افلاطون در استدلال خود شرط عمل عادلانه را شناخت مثال یا صورت کلی عدالت در ورای همهٔ اعمال عادلانهٔ جزئی می‌داند که همگی در آن مثال کلی مشترک‌اند. پس باید مثال یا صورت کلی عدالت را شناخت. این مثال یا صورت هم عینی و موجود است و هم شناخت آن امکان دارد. مثال اصلی عدالت در فلسفه افلاطون از اعتدال گرفته شده است. با این حال صرف کسب شناخت نسبت به مفهوم عینی عدالت دلیل عمل به آن نمی‌شود به ویژه اگر عملی خلاف آن مفید منفعتی برای عامل باشد. پاسخ افلاطون به این قضیه آن است که چون عدالت را باید در اعتدال یا تعادل میان سه قوهٔ روح انسان یعنی عقل، احساس و شهوت یافت، پس انسان ناعادل در وضع و حال نابسامانی و عدم تعادل روحی به سر می‌برد؛ در مقابل انسان عادل تحت سیطره عقل در حالت تعادل روحانی به سر می‌برد. بدین سان از دیدگاه افلاطون **شادی روحانی** ضامن عمل عادلانه پس از کسب شناخت نسبت به مثال کلی عدالت خواهد بود. شادی روحانی ناشی از عمل عادلانه خرسند کننده‌تر از شادی جسمانی ناشی از عمل غیرعادلانه است. به سخن دیگر عمل عادلانه موجب وحدت درونی فرد می‌شود و لذت ناشی از این احساس بیشتر از رنج ناشی از فقدان منفعت در صورت انجام عمل غیرعادلانه است. در واقع از دیدگاه افلاطون انجام اعمال عادلانه به خاطر نفس عدالت توصیه نمی‌شود بلکه

عمل به عدالت ابزار کسب لذت روحانی و وحدت درونی و یا به سخن امروز تأمین منفعت واقعی و راستین فرد است. عمل به عدالت هم به نفع کلی جامعه و هم به نفع فرد به این معنا است. در اینجا نیز امکان برخورد اساسی میان منافع جمع و فرد نادیده گرفته می‌شود، همچنانکه در مورد سقراط دیدیم. توجیه عمل عادلانه در فلسفه اخلاق یونانی به طور خلاصه به عنوان وسیله‌ای در تأمین منافع فردی مطرح می‌گردد و این تصور که ممکن است عملی فی‌نفسه عادلانه باشد هنوز تکوین نیافته بود. از دیدگاه افلاطون عمل عادلانه هم به نفع عامل و هم به نفع دیگران است و بدین معنا میان منافع مختلف تعادل ایجاد می‌کند. از این رو انسانهای عادل در دراز مدت خرسندتر و شادتر از انسان‌های ناعادل هستند.

به طور خلاصه به نظر افلاطون عدالت در اصل ویژگی نفس فردی بود که در مقیاس وسیع‌تر در جامعه انعکاس می‌یافت. به نظر او فضیلت سه بخش نفس یعنی میل، اراده و فکر در اعتدال، شجاعت و تعقل نهفته است و محصول کلی این اعتدال همان عدالت است. جامعه نیز سه نیاز اصلی دارد: یکی بقاء دوم دفاع و سوم رهبری. ایجاد تعادل میان این سه در مدینه فاضله به معنای عدالت اجتماعی است. پس عدالت فضیلت اعلا در همه حوزه‌هاست.[1]

ارسطو نیز همانند افلاطون بر آن بود که زندگی پرفضیلت و عادلانه هم برای عامل چنان اعمالی و هم برای جامعه در عین حال سودبخش است اما ارسطو اندیشه مثال کلی و عینی عدالت به شیوه نظریه افلاطون را نمی‌پذیرفت و از این رو قبول نداشت که دستیابی به زندگی پرفضیلت و عادلانه صرفاً از طریق معرفت به کلیات ممکن باشد. دیدگاه ارسطو در باب عدالت متأثر از نظریه کلی او در باب ماهیت سلسله مراتبی جهان بود. عقل و حیات عقلانی عالی‌ترین مرتبه در سلسله مراتب وجود است و امور دیگر در مراتب پایین خادم و دست‌نشاندهٔ عقل‌اند. بهمین دلیل به نظر او وضع بردگی وضعی عادلانه بود زیرا بربرها که به بردگی گرفته می‌شدند از نظر عقلی به پای یونانیان نمی‌رسیدند. به نظر ارسطو همین حکم در مورد زنان نسبت به مردان صادق بود. زیرا تصور می‌کرد که زن در

1. C. Wayper, ***Political Thought***. London: Hotchinson, 1963.

تکامل یک مرحله از مرد عقب‌تر است. وی به همان دلیل از کشتن حیوانات برای تغذیه انسان دفاع می‌کرد. به طور کلی به نظر ارسطو چون موجودات از لحاظ توانایی و شایستگی متفاوتند، بنابراین عدالت در آن است که با هر یک چنان که استحقاق دارند رفتار شود. به سخن دیگر ارسطو تفاوت میان موجودات را به معنی برتری و فروتری آنها نسبت به یکدیگر می‌گرفت و این تصور در نزد او ناشی از دیدگاه کلی وی در این خصوص بود که کل هستی غایتمند است و همه موجودات رو به سوی آن غایت دارند و آن غایت البته سعادت عظمی (eudaimonia) است. با توجه به دیدگاه سلسله مراتبی ارسطو نسبت به عالم و نیز تاکید وی بر فضیلت عقل و حکمت، عمل عادلانه عملی است که توانایی‌ها، شایستگی‌ها و امتیازات امور و اشخاص را در نظر بگیرد. به نظر ارسطو رفتار نابرابر با افراد نابرابر از حیث موضوع نابرابری آنها عمل عادلانه و عدالت است. همچنین رفتار برابر با افراد برابر از حیث موضوع برابری لازمه رعایت عدالت است. وی میان دو نوع عدالت تمیز می‌دهد یکی عدالت در توزیع ثروت یا اشیاء مطلوب دیگر و دوم عدالت در جزا و مجازات مثل تعیین غرامت یا جریمه. مفهوم کلیدی عدالت در نزد ارسطو بهر حال این بود که با موارد و قضایا و یا افراد مشابه (مثلاً از لحاظ نیازها یا استحقاقها و یا استعدادها) به شیوه یکسان عمل شود و با موارد و افراد متفاوت (از همان جهات) به شیوه‌ای متفاوت برخورد شود. در عدالت توزیعی باید با افراد یکسان از حیث یکسانی مورد نظر به شیوه‌ای یکسان عمل کرد و در نتیجه توزیع دارائیها در هر جامعه‌ای باید بر حسب شایستگی و استحقاق صورت گیرد. کسانی که شایسته و مستحق سهم‌های برابرند باید سهم برابر دریافت کنند و بالعکس. البته مشکل اصلی در نظریهٔ ارسطو این بوده است که چه مرجعی پیشاپیش داوری می‌کند که افراد مورد نظر از جهات مورد نظر مشابه هستند یا متفاوت.[1]

رواقیون در مقابل آموزه‌های ارسطویی اندیشهٔ برابری انسانها و بهره‌مندی آنها از قوهٔ عقل را مطرح کردند و از این رو شرط اولیهٔ اجرای عدالت در نظر گرفتن

---

1. See Christopher Rowe, op. cit.

برابری اساسی همه آدمیان بود. مارکوس اورلیوس امپراطور رواقی مرام روم بر آن بود که قوه عقل مشترک آدمیان ایشان را شهروندان مملکت واحدی ساخته است. براساس همین قوهٔ عقل مشترک به نظر رواقیون قانون اخلاقی عام و جهانشمولی وجود دارد که همگان می‌توانند آن را به قوه عقل خود دریابند. قواعد عدالت از همین قانون اخلاقی عام استنتاج می‌شوند.

مباحث عقلانی در باب معنای عدالت در کل دوران قرون وسطی تعطیل شد و آن چه هم در آن دوران در این باب گفته شد شدیداً تحت‌الشعاع مباحث اصلی یعنی رستگاری، اجرای احکام خداوند، مشروعیت حکومت کلیسا و غیره قرار داشت. در سراسر قرون وسطی اندیشه مذهبی بر اخلاق، سیاست و حقوق غلبه داشت. قانون الهی معیار همه قوانین بشری و اساس عدالت و انصاف به شمار می‌رفت. در واقع نفس قانون الهی، عدالت بود و تنها قوانین موضوعه هماهنگ با قانون الهی به عنوان قانون پذیرفتنی بودند. قانون الهی پیشاپیش در نفس خود متضمن عدالت، تامین رفاه، فضیلت و همبستگی میان مردم محسوب می‌شد. قانون الهی به عنوان حاوی اندیشه عدالت همراه با اقتدار کلیسا حد قدرت احکام دنیوی را تشکیل می‌داد بحث عقلانی در سنت فلسفه اخلاق و سیاست در باب مفهوم عدالت بار دیگر پس از قرنها سکوت، با فلسفه سیاسی هابز در قرن هفدهم در انگلستان آغاز شد.

دیدگاههای عصر تجدد کلاسیک

الف) سنت هابزی

برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی عصر جدید توماس هابز بود که برخلاف فلاسفه مذهبی قرون میانه و به شیوه فلاسفهٔ یونان باستان مواضع فکری خود را صرفاً براساس برداشت خودش از طبع بشر و شرایط زندگی انسانی تأسیس کرد. به نظر هابز همهٔ اعمال ارادی انسان معطوف به حفظ ذات و کسب لذات است هر چند به ظاهر آدمیان نوع‌دوست و خیرخواه یکدیگر به نظر می‌رسند. خیر و فضیلت به نظر او چیزی جز لذت و رفاه و امنیت نبود و کل دستگاه فلسفهٔ سیاسی وی بر این اساس استوار شده است. هر چیز خوبی تنها برای فردی خاص خوب است و

نمی‌توان از مفهوم کلی خیر سخن گفت. تأسیس مفهومی از عدالت بر اساس چنین برداشت نسبی‌گرایانه، ذهن‌گرایانه و مادی‌گرایانه‌ای طبعاً کار دشواری بود. همین تصویر انسان خودخواه و منفعت‌طلب که هیچ تصوری از خیر عام جز امیال خودش ندارد مبنای دیدگاه هابز دربارهٔ عدالت در کتاب *لویاتان* را تشکیل می‌دهد.[1] به نظر هابز در وضع طبیعی یعنی در شرایط فقدان دولت رقابت پایان‌ناپذیری میان انسانها برای قدرت و ثروت و امنیت در می‌گیرد زیرا هر کس عقلاً در تعقیب منافع شخصی خویش است ولی در عمل چنین شرایط جنگی به نفع هیچ کس تمام نمی‌شود.

در وضع طبیعی که در آن دولتی نیست قانون، اخلاق، عدالت و انصاف معنایی ندارد: همه این مفاهیم بواسطه تأسیس دولت معنا می‌یابند و یا به وجود می‌آیند. پس آدمی به حکم عقل و احتیاط و ترس از مرگ زودرس در جستجوی صلح برمی‌آید و پذیرش وضع مدنی یا تأسیس دولت از طریق قرارداد اجتماعی به معنی تن دادن به صلح است. همگان از حق حمله به یکدیگر و حق دفاع از خود به نفع دولت صرف‌نظر می‌کنند.

مرجع حاکمیت عبارت است از قدرتی که از طریق مجازات کسانی که عهد و میثاق اجتماعی خود را نقض کنند، صلح را پاس می‌دارد. وقتی چنین مرجعی (یعنی دولت) وجود داشته باشد، آنگاه عدالت معنی پیدا می‌کند و عدالت همان حفظ و رعایت قرارها و قول و قراردادهاست. انسان عادل کسی است که به عهد خود وفا کند. هابز از چنین دیدگاهی مبحث عدالت را با علائق عصر تجدد متناسب ساخت و از مبانی دینی و ارسطویی بحث عدالت که جهان را دارای غایتی از پیش تعیین شده می‌دانستند، فاصله گرفت. از دیدگاه هابز تمایز میان نیک و بد اصولاً بواسطه امیال آدمی صورت می‌گیرد و اولاً بر خلاف تصور فلسفهٔ قدیم، تمایزی عینی نیست که به واسطه عقل کشف شود و ثانیاً بر خلاف تصور فلاسفه مسیحی ریشه آن در ارادهٔ خداوند قرار ندارد. نظریه هابز به علاوه، یکی از مشکلات قدیمی فلسفه اخلاق و عدالت را حل می‌کرد و آن این‌که به

1. Thomas Hobbes, ***Leviathon***, London, 1651.

صرف وقوف به اصول اخلاق کسی اخلاقی عمل نمی‌کند بلکه ممکن است به دنبال منافع شخصی خودش برود. اما در نظریهٔ هابز قدرت مجازاتگر دولت انگیزهٔ کافی برای اطاعت از عهد و پیمان اجتماعی و قوانینی است که مرجع حاکمیت برای حفظ صلح و رعایت عدالت وضع می‌نماید. در غیاب دولت هیچ مفهومی از قانون و عدالت متصور نخواهد بود. در غیاب مرجع حاکمیت نه عدالت قضایی و نه عدالت توزیعی هیچ یک معنا پیدا نمی‌کند. از دیدگاه هابز تأمین عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز صفت حاکم است نه اتباع. اعمال اتباع به عنوان فرد ممکن است منفعت‌طلبانه، نوع‌دوستانه و غیره باشد اما به معنی دقیق کلمه نمی‌توان آنها را عادلانه یا غیرعادلانه خواند. از این رو اخلاق به معنی دقیق کلمه به حوزه اعمال فردی اطلاق می‌شود در حالی که عامل اعمال عادلانه مرجع حاکمیت است خواه این مرجع پدر در سطح خانواده، قاضی در محکمه، حاکم در کشور و یا خداوند در سطح جهان باشد. پس مفهوم عدالت با قدرت و حاکمیت عجین است.

نظریات هابز درباره عدالت و عمل عادلانه واکنش‌ها و مشاجراتی برانگیخت که حدود صد سال ادامه یافت. در مقابل دیدگاه وی گروهی از متفکران در حوزه دانشگاه کیمبریج که تحت عنوان **افلاطونیان کیمبریج** شناخته می‌شدند، مواضعی شبه افلاطونی اتخاذ کردند. از آن جمله رالف کادورث استدلال می‌کرد که عمل نیکو و عادلانه مبتنی بر امیال و قراردادهای آدمیان نیست بلکه دارای ملاکی عینی و واقعی است که می‌توان آن را به واسطه عقل بازشناخت. به طور کلی به نظر او حقایق اخلاقی عینی مشخصی وجود دارند که بواسطه **شهود عقلانی** قابل دریافت‌اند (و به همین دلیل دیدگاه آنها **شهودگرایی** هم خوانده می‌شود.) همین دیدگاه یکی از دیدگاههای رایج و مسلط در حوزهٔ فلسفه اخلاق و حقوق تا قرن بیستم در آن دانشگاه بوده است.[1]

یکی دیگر از همان گروه افلاطونیان به نام هنری مور در صدد برآمد تا با برشمردن اصول و قواعد مسلم اخلاق و عدالت میان علم ریاضیات و علم

1. Ralph Cudworth, ***Eternal and Immutable Morality***, London, 1688.

اخلاق مقایسه‌ای انجام دهد. از این دیدگاه عقل و منطق راهنمای ما به سوی اصول عدالت است. اگر شادزیستن یک انسان شرط عدالت باشد در آن صورت شاد زیستن دو انسان نیز عین عدالت خواهد بود و از اینجا برخی قواعد عام عدالت استنتاج می‌شوند. عملی عادلانه‌تر است که خیر و صلاح شمار بیشتری از افراد را ملحوظ بدارد.[۱]

ساموئل کلارک یکی دیگر از افلاطونیان کیمبریج بود که در مقابل آراء هابز از اصل انصاف به عنوان قاعده کلی عدالت دفاع می‌کرد و استدلال می‌نمود که شرط عدالت آن است که آنچه ما انجامش را برای دیگری عادلانه تلقی می‌کنیم، خود به عنوان عملی عادلانه برای خویشتن بپذیریم و آنچه را که در حق خود ناعادلانه می‌شماریم به دیگری هم روا نداریم.[۲]

اما باز هم ایراد اصلی هابز به مواضع افلاطونیان به جای خود باقی ماند و آن این‌که به فرض شناخت عقلانی اصول عدالت چنین شناختی نمی‌تواند به جای امیال یا منافع انگیزه عمل فرد واقع شود و به هر حال ضرورت وجود قدرت و حاکمیت در اجرای عدالت نیز منتفی نمی‌گردد. در نتیجه میان شناخت نظری اصول عدالت و رفتار عادلانه همچنان شکافی باقی خواهد ماند. در مقابل چنانکه اشاره شد قدرت مجازاتگر حاکمیت در نظریه هابز انگیزه کافی برای اطاعت از عهد و میثاق (یعنی انجام عمل عادلانه) و رعایت قوانین حافظ صلح را به دست می‌دهد. البته افلاطونیان بر آن بودند که اصول عدالت اصولی عینی هستند و همواره در همه شرایط قطع نظر از اینکه حاکمیتی وجود داشته باشد یا نه موجود و صادق خواهند بود (با این حال بسیاری از آنها همچنان مفهوم حاکمیت الهی و ثواب و جزا را در پس ذهن خود حفظ می‌کردند در حالی که از دیدگاه هابز میان حاکمیت مدنی و حاکمیت الهی از این حیث هیچ تفاوتی وجود نداشت). اما بهرحال به نظر آنها اصول عدالت از احکام مرجع حاکمیت ناشی نمی‌شد و ذات و هستی جداگانه‌ای داشت.

---

1. Henry More, ***Enchridion Ethicom***, London, 1662.

2. Samuel Clarke, works 4 vol, 1738–42.

برخی دیگر از صاحب‌نظران از همین موضع اخیر در مبحث عدالت فارغ از عنصر نهفته حاکمیت الهی دفاع می‌کردند و بر آن بودند که مستقل از هرقدرتی خواه الهی یا مدنی می‌توان عقلاً اصول عدالت را باز شناخت و بدان عمل کرد. این مکتب به عنوان مکتب احساس اخلاقی نامبردار شد و در قرن هجدهم در انگلستان رواج یافت. نزاع میان این مکتب با مکتب فوق در این نکته خلاصه می‌شد که آیا عمل عادلانه و اصول عدالت مبتنی بر عقل‌اند و یا بر احساس اخلاقی؟

یکی از نمایندگان اصلی این مکتب فیلسوف معروف انگلیسی در قرن هفدهم ارل شافتسبوری بود که در مقابل مواضع هابز استدلال می‌کرد که اولاً خودخواهی و منفعت‌طلبی تنها میل طبیعی انسان نیست تا لاجرم نظریهٔ عدالت را از آن و از اندیشهٔ وفای به عهدی که معطوف به تأمین منافع ماست استنتاج نمائیم و ثانیاً خیرخواهی، نوع‌دوستی و همدردی به همان اندازه نفع‌طلبی و خودخواهی در انسان طبیعی است و از همین میل است که میل به فضیلت و عدالت برمی‌خیزد و همین میل و احساس است که ما را به پیشبرد خیر و صلاح عمومی برمی‌انگیزد. همین حس اخلاقی است که میان فضیلت و خودخواهی تعادل ایجاد می‌کند. بعلاوه لذات ناشی از ارضاء حس اخلاقی و عدالت‌خواهی عمیق‌تر از لذات ناشی از حس خودخواهی هستند.[1]

یکی دیگر از نمایندگان این مکتب جوزف باتلر بود که بر مواضع مذکور در مورد شافتسبوری تأکید بیشتری گذاشت و بر آن بود که خرسندی نهایی آدمی نتیجه غیرمستقیم ارضاء امیالی است که مستقیماً معطوف به تأمین منفعت و شادی و لذت ما نباشند. به سخن دیگر همان میل به فضیلت و عدالت‌طلبی منبع اصلی احساس خرسندی انسان را تشکیل می‌دهد. به نظر باتلر سرچشمه اصلی این میل را باید در وجدان جست که به نظر او همچون نفع‌طلبی انگیزه طبیعی عمل انسان است. بهر حال باتلر استنتاج بیشتری در این خصوص نمی‌کند و

1. Earl of Shaftesbury, ***Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times***, London, 1711.

مسأله را به همین شکل رها می‌سازد.[1]

فرانسیس‌هاچسون در قرن هجدهم مکتب احساس اخلاقی را ادامه داد و استدلال نمود که داوری عادلانه و درست آدمی را نمی‌توان بر عقل و اصول عقلانی مبتنی کرد بلکه قضیه به مطلوبیت عمل در نزد احساسات اخلاقی ما مربوط می‌شود. به نظر او اندیشه عدالت مبتنی بر خیرخواهی بی‌طرفانه‌ای است که بر خلاف تصور هابز منفعت‌طلبی را در آن راهی نیست. موضع معروف هاچسون در این خصوص آن است که عادلانه‌ترین عمل عملی است که بیشترین میزان خرسندی بیشترین شمار افراد را تأمین کند. همین قاعده به عنوان راهنمای اصحاب اصالت فایده در اصلاحات اجتماعی و اقتصادی اتخاذ شد. مثلاً سیاست‌های اقتصادی عادلانه‌تر آنهایی است که بیشترین میزان منافع بیشترین شمار مردم را تأمین کنند.[2]

دیوید هیوم فیلسوف معروف قرن هجدهم انگلستان نیز از موضعی مشابه بر آن بود که مبنای اعمال اخلاقی و عادلانه را نمی‌توان در عقل یافت. اخلاق به طور کلی معطوف به عمل و اقدام است. در حالی که عقل به تنهایی لزوماً راهنمای ما به عمل نیست و انگیزه عملی ایجاد نمی‌کند. عقل تنها راهنمای احساس اخلاقی ماست به این معنی که می‌تواند بهترین شیوه برای دستیابی به اهداف اخلاقی را به ما نشان دهد لیکن خود نمی‌تواند آن اهداف را مشخص سازد و یا فارغ از آن اهداف ما را به عمل بیانگیزد. پس داوریهای اخلاقی از حوزه عقل استنتاج نمی‌شوند و در نتیجه موضع هابز که عدالت را از حوزه تأمین منافع و ایفای عهد و برای دستیابی به آنها استخراج می‌کرد، غیر قابل قبول است. پس به طور کلی نباید حوزه زندگی احساسی و وجدانی را در انسان به فراموشی سپرد. به طور خلاصه هیوم اولاً بر خلاف افلاطونیان قائل به این نبود که عقل و کشف اصول عقلانی ما را به عمل اخلاقی هدایت کند یعنی بنا به استدلال

1. Joseph Butler, ***Fifteen Sermons***, London, 1726.

2. Francis Hutcheson, ***Inquiry Into the Origins of Our Ideas of Beauty and Virtue***, London, 1725.

معروف او نمی‌توان هیچ بایدی را از هیچ هستی استنتاج کرد. هیوم در این خصوص می‌گفت: «بر خلاف عقل نخواهد بود اگر من تخریب کل جهان را به خارش پیدا کردن انگشت خودم ترجیح دهم». پس احساسات اخلاقی و عدالت‌طلبانه از عقل استنتاج نمی‌شوند بلکه حوزه خاص و جداگانه‌ای دارند.

به طور کلی حقایق عقلانی محرک انسان به عمل نیستند و اشکال عمده‌ای که بر نظر هیوم گرفته‌اند این است که بر خلاف تصور او داوریهای اخلاقی صرفاً عمل درست و عادلانه و یا نادرست و ناعادلانه را به ما باز می‌نمایند و خود به خود ما را به سوی عمل نمی‌کشانند مگر آنکه ما بخواهیم و اراده کنیم تا آنچه را که عادلانه تشخیص می‌دهیم به عمل آوریم. در نتیجه نقش تعقل و منفعت‌طلبی همواره در این میان فعال باقی می‌ماند.

یکی از نکات نظری مهم هیوم در باب عدالت مفهوم **شرایط عدالت** بود. وی استدلال می‌کرد که کمبود نسبی منافع و دارائیها از یک سو و خودخواهی و نفع‌طلبی انسان یا **نوع‌دوستی‌محدود** دو شرط اصلی امکان طرح معنادار مسأله عدالت هستند.اگر محدودیتی در منابع وجود نداشت و اگر انسانها زیادت‌طلب نبودند و از سخاوت و نوع دوستی بیشتری بهره داشتند، در آن صورت اصلاً مسأله عدالت مطرح نمی‌شد[1].

بحث درباره این که اعمال درست و عادلانه بواسطه عقل و یا بواسطه احساس شناخته می‌شوند با نظریه هیوم به سر آمد و بویژه در قرن نوزدهم بحث از ماهیت عدالت جای خود را به بحث درباره ماهیت عمل عادلانه داد.به سخن دیگر بحث درباره ماهیت عینی یا ذهنی ملاک‌های عدالت جای خود را به این مبحث مشخص‌تر داد که در عمل چگونه می‌توان ملاک‌های عدالت را اجرا کرد. در قرن نوزدهم تعبیر دیگری از نظریهٔ هابز تحت عنوان اصالت فایده در باب اخلاق عمومی به طور کلی و عدالت بالاخص تفوق یافت. نگرش اصحاب اصالت فایده بر همان قاعده‌ای استوار بود که هاچسون درباره اعمال درست و عادلانه مطرح کرده بود. جرمی بنتهام مهمترین فیلسوف فایده‌گرا دستگاه اخلاقی

---

1. David Hume, ***An Inquiry Concerning the Principles of Morals***, London, 1751.

جامع و مفصلی براساس این قاعده ساخت که به نظر خودش می‌توانست ماهیت عدالت، دولت، اخلاق و غیره را توضیح دهد. بنتهام نیز همانند هابز بر آن بود که انسان به حکم طبیعت جویای لذت و گریزان از درد و رنج است. پس مفاهیم عادلانه و ناعادلانه، حق و ناحق، درست و نادرست و غیره نهایتاً به همان عناصر اصلی و اولیه تقلیل می‌یابند. پس هر عملی که **مازاد خالص لذت و خوشی** را بر درد و رنج افزایش دهد عملی درست و عادلانه و به حق است. پس باید در ارزیابی اعمال **به تبعات و پیامدهای** آنها توجه کرد. در این ارزیابی باید شادیها و رنج‌های همه کسانی راکه از عمل متأثر می‌شوند براساس تساوی آنها در نظر گرفت. شرط عدالت آن است که همگان در این رابطه برابر تلقی شود؛ هیچ‌کس فروتر یا برتر به شمار نیاید. بعلاوه باید قطعیت، شدت، مدت و تبعات غیر مستقیم اعمال را در نظر گرفت. بدین سان بنتهام دیدگاههای اخلاقی و مذهبی و نیز عقل گرایانهٔ مرسوم درباره عدالت را به کلی نفی می‌کرد.[1]

جان استوارت میل، متفکر بزرگ قرن نوزدهم، گر چه در خصوص ماهیت و کیفیت لذات با بنتهام اختلاف نظر داشت ولی، از حیث مبحث مورد نظر ما، موضع چندان متفاوتی اتخاذ نکرد و همچنان بر اصل **حداکثرسازی خرسندی** به عنوان ملاک عدالت اجتماعی تأکید می‌کرد. به نظر او اصول مکتب اصالت فایده با قواعد اخلاقی و اصول مربوط به عدالت سازگار بود با این تفاوت که از دیدگاه او فایده‌گرایان نباید به صورت خام‌اندیشانه‌ای فایده و تبعات مفید و مثبت هر عملی را محاسبه کنند بلکه باید ببینند که آیا آن اعمال در ذیل قواعد کلی فایده‌گرایانه‌ای چون وفای به عهد قرار می‌گیرند یا نه. زیرا قواعد کلی زندگی مفید فوایدی هستند و ماهیت هر عملی را باید بر حسب آن قواعد سنجید و نه بر حسب نفس عمل. مثلاً نفس عمل زنا کردن لذت بخش است و هیچ تفاوت ماهوی و کیفی با عمل نزدیکی قانونی ندارد اما چون مغایر با قاعده کلی عهد و پیمانی است که اساس عقد زناشویی است، پس **ناعادلانه** و نادرست است نه آنکه

1. Jeremy Bentham, ***Introduction to the Principles of Morals and Legislation***, London, 1789.

ذاتاً بد باشد.[1]

هنری سیجویک آخرین فیلسوف بزرگ فایده‌گرا موضع عقل سلیم فلاسفه اخلاق سنتی را از دیدگاه فایده‌گرایانه مورد نقد قرار داد. چنان فلاسفه‌ای برخی اصول اخلاقی مثل عدالت، صداقت، خیرخواهی، امتنان و غیره را به عنوان حقایق اخلاقی عینی، بدیهی و مستقل تلقی می‌کردند که عامهٔ مردم آنها را از روی عقل سلیم و بدون تأمل زیاد می‌پذیرند. اما سیجویک بداهت و سازگاری چنین اصولی را مورد تردید قرار داد و به موارد برخورد و تعارض آنها اشاره کرد. به نظر او تنها در صورتی می‌توان چنان اصولی را به عنوان اجزاء اصلی نظامی اخلاقی پذیرفت که همگی از اصل اساسی فایده‌گرایی استنتاج شوند. به عبارت دیگر چنان اصولی را تنها می‌توان از اصل بدیهی و فایده‌گرایانه خیرخواهی عقلانی یا مصلحت اندیشانه استنتاج کرد. عدالت اگر به نفع عموم تمام شود، قابل توجیه است. به نظر سیجویک می‌توان همه اصول اخلاقی سنتی را به وسیله اصل فایده‌گرایی توضیح داد.اما نهایتاً وی نتوانست عدالت به مفهوم تأمین نفع عقلانی و عمومی را با مفهوم نفع‌طلبی خصوصی سازش دهد؛ اگر تأمین عدالت به منافع خصوصی افراد زیان برساند، در آن صورت عدالت از اصل فایده‌گرایی قابل استنتاج نخواهد بود.[2]

۲) سنت کانتی

مهمترین دیدگاهی که در همان قرن هفدهم در مقابل دیدگاه هابز در فلسفه اخلاق و سیاست مطرح شد دیدگاه اسپینوزا بود که در طی زمان در مقابل سنت فکری هابز، سنت فکری متفاوتی بوجود آورد. در مقابل هابز که میل به لذت را جوهر سرشت آدمی می‌دانست و همه فلسفه اخلاق و سیاست خود را از آن استنتاج می‌کرد، اسپینوزا امیال طبیعی انسان را نوعی اسارت و تقید می‌شمرد و بر آن بود که انسان در بند آنها نمی‌تواند از اراده آزاد برخوردار باشد. پس صلاح واقعی

1. John Stuart Mill, ***Utilitarianism***, London, 1863.

2. Henry Sidgwick, ***The Methods of Ethics***, London, 1874.

انسان نه در ارضاء امیال طبیعی بلکه در تغییر آنها بواسطه کاربرد عقل نهفته است. فضیلت و عدالت و خیرخواهی نتیجه چنین مداخله‌ای از جانب عقل‌اند. از این طریق به نظر اسپینوزا خرد آدمی به کلیتی متصل می‌شود که در عین حال هم خداوند و هم طبیعت است، کلیتی که تابع قواعد ضروری عقلانی است و قواعد آن عین عدالت‌اند. هر چه هست و هر وضعی که استقرار دارد عادلانه است و طلب غیر آن غیر عقلانی است. بنابراین هر میلی که معطوف به تعبیر وضعی باشد که مبتنی بر قواعد عقلانی است، خود میلی غیرعقلانی به شمار می‌رود. به طور کلی اسپینوزا درمقابل هابز استدلال می‌کرد که سرشت معمولی، سرشت راستین، نیست؛ انسان جزئی از نظام عقلانی کلی‌تری است و آن نظام مظهر عین عدالت است.[1]

ژان ژاک روسو از منظر دیگری به مقابله با آراء هابز برخاست. وضع طبیعی مورد نظر او با وضع طبیعی یا جنگی هابز تفاوت بسیار داشت. به نظر او وضع طبیعی نسبت به وضع مدنی عادلانه‌تر بود. شیوه زندگی انسان در وضع طبیعی به طبیعت آدمی نزدیکتر از شیوه زندگی مدنی بود. روسو به شیوه ارسطو عدالت را در طبیعت می‌یافت. به نظر روسو انسان تابع دو انگیزهٔ اصلی است یک خودخواهی و دیگری نوع دوستی. در وضع مدنی خودخواهی بر نوع دوستی غلبه یافته است در حالی که در وضع طبیعی مجال بیشتری برای نوع دوستی وجود داشت. در وضع مدنی بود که مالکیت، قوانین، طبقات، نابرابری، حرص و آز و فساد و دیگر مفاسد مدنی رخ نمودند. از این رو وضع مدنی اصلاً وضع عادلانه‌ای نیست. پس هیچ عدالتی در کار نیست بلکه باید به جستجوی آن پرداخت. شرط تأسیس جامعه و دولت عادلانه ظهور ارادهٔ عمومی به عنوان مظهر ارادهٔ عمومی و راستین همه افراد است که در مقابل ارادهٔ خصوصی به نوع دوستی و خیر و صلاح عمومی معطوف است. قوانین مبتنی بر اراده عمومی که خیر عمومی را اراده می‌کند، قوانینی عادلانه خواهند بود. ارادهٔ عمومی مظهر ارادهٔ عقلانی هر یک از اعضای جامعه است؛ تنها از نقطه عزیمت اراده‌های

1. Baruck Spinoza, *The Ethics and selected Letters*, London, 1982.

خصوصی و غیر عادلانه می‌توان به مخالفت با ارادهٔ عمومی و مصلحت عمومی برخاست. این برداشت نسبتاً اقتدارآمیز از مفهوم عدالت از طریق انقلاب فرانسه به صورت برداشتی مسلط رواج یافت. بعلاوه فلسفه اخلاق و عدالت کانت نیز متأثر از فلسفه روسو بود.[۱]

کانت نیز در مقابل استدلال اساسی هابز، همچون روسو استدلال می‌کرد که اعمال ناشی از امیال طبیعی آدمی اعمال آزاد نیستند و از این رو نمی‌توان از طریق مفهوم میل و منفعت و قرارداد به مفهوم عدالت رسید. به نظر او مفاهیمی چون آزادی، عدالت و فضیلت را تنها از کنش عقلانی می‌توان استنتاج کرد. عدالت یکی از مطالبات عقل است و هر چه عقل طلب کند از همه موجودات عقلانی طلب می‌شود. از این رو عدالت به عنوان عمل عقلانی بر اساس امیال طبیعی و شخصی افراد قابل تأمین نیست بلکه عمل براساس اصلی است که آدمی می‌تواند آن را به عنوان قانونی جهان‌شمول اراده و طلب کند و در ملاء عقل عمومی مطرح نماید. این مفهوم معادل مفهوم اراده عمومی در نزد روسو است ولی کانت از آن به عنوان اراده عمومی همه انسان‌ها به عنوان موجودات عقلانی سخن می‌گوید و نه صرفاً از ملت به معنایی که مورد نظر روسو بود. به نظر کانت اصلاً اعمال وقتی ارزش اخلاقی دارند که از روی وظیفه‌شناسی صرف انجام شوند. عمل عادلانه به عنوان عمل اخلاقی نیز طبعاً چنین است. در اندیشه کانت هم در مقابل دیدگاههای دوران باستان و هم در مقابل آراء هابز و اصحاب اصالت فایده مفاهیم عدالت و منفعت از هم می‌گسلند. همه آن فلاسفه بر آن بودند که آدمی عملی را که درست و یا به حق و یا عادلانه تشخیص می‌دهد به این دلیل انجام می‌دهد که آن را وسیله تأمین خرسندی خود در دنیا و یا آخرت می‌داند. کانت میان اوامر اخلاقی مشروط[۲] و اوامر اخلاقی قطعی[۳] تمیز می‌داد. اوامر مبتنی بر امیالی که عقل به منظور دستیابی به هدفی به آنها حکم می‌کند، اوامر از نوع اول‌اند. مثل این حکم که از راه صواب خارج نشوید تا رسوا نگردید. اما به

1. Jean - Jacques Rousseau, A *Discourse on Inequality*, London, 1984.

2. hypothetical imperatives

3. Categorical Imperatives

نظر کانت احکام اخلاقی می‌باید احکام قطعی باشند و می‌باید همه موجودات عقلانی را قطع نظر از خواست‌ها و احساساتشان در بر بگیرند. (نه به شیوه احکام اول که **اگر نخواهیم رسوا شویم** باید از راه راست خارج نشویم) محتوای حکم یا قاعده اخلاقی قطعی را تنها عقل تعیین می‌کند، نه هیچ میل یا خواست و یا غرض خاصی؛ از این رو قواعد اخلاقی به شکل اصول عقلانی عام ظاهر می‌شوند. عامی‌ترین اصل اخلاقی یا عقلانی کانت این است که: بر اساس اصلی عمل کنید که بخواهید آن اصل به قانونی عام و جهان مشمول تبدیل گردد.[1] اما مشکلی که کانت با آن روبرو بود این بود که ثابت کند که چگونه ممکن است آدمی صرفاً به حکم عقل برانگیخته شود تا بر طبق اصول اخلاقی عالیه عمل نماید (بدون آنکه خواستها و امیال خود را در نظر بگیرد) و هیچگاه هم این مشکل قدیمی را حل نکرد. چنانکه دیدیم مسأله هیوم هم این بود که عقل به تنهایی نمی‌تواند ما را به عمل رهنمون شود.

پس قواعد اخلاقی کانت که قرار است شامل حال همه آدمیان قطع نظر از امیال و خواستهای ایشان گردد، نمی‌تواند جز با توسل به همان خواست‌ها و امیال آنها را به سوی عمل اخلاقی رهنمون شود. در نتیجه همچنان باید ریشه واقعی اعمال اخلاقی و عمل عادلانه را در منافع و اغراض و قراردادهای مبتنی بر آنها و وفای به عهد و میثاق جستجو کرد.

پس از کانت هگل کوشید تا مشکلات نظریهٔ او در باب اخلاق و اعمال عادلانه را حل کند. پیام اصلی فلسفه اخلاق کانت ظاهراً این بود که آدمی لاجرم به دو شقهٔ عقل و احساس یا اخلاق و نفع شخصی منقسم شده و چنین وضعی اجتناب‌ناپذیر است. اما هگل به این مسأله از دیدگاهی تاریخی نگاه کرد. از این دیدگاه در یونان باستان، چنانکه قبلاً هم اشاره شد، تمایزی میان اخلاق و منفعت خصوصی داده نمی‌شد و به اصطلاح آن دو با یکدیگر هماهنگ بودند. اما به نظر هگل این هماهنگی بسیط و ساده‌لوحانه بود و نشانی از آزادی و آگاهی در خور نداشت زیرا تا وقتی قابل دوام بود که مردم یونان خود را به عنوان افراد آزادی که

1. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 1949.

دارای رأی وجدان مستقلی از جامعه باشند تلقی نمی‌کردند. پس لازمه پیدایش اندیشه آزادی و وجدان فردی از میان رفتن این هماهنگی و انفصال اخلاق از منافع بود. این انفصال سرانجام با وقوع جنبش اصلاح دین صورت گرفت که به پیدایش حق برخورداری از وجدان فردی انجامید. لیکن در عصر جدید ظهور همین حق شکاف عمیقی در وجود انسان میان عقل و احساس یا اخلاق و منفعت افکند. کانت هم وجود همین شکاف را اجتناب‌ناپذیر شمرد و اخلاق را صرفاً عبارت از اصول عقلانی محض به حساب آورد. اما هگل بر آن بود که می‌توان با ترکیب اصل هماهنگی اخلاق و منفعت در اندیشه یونانی با اصل آزادی وجدان فردی در اندیشهٔ مدرن جامعه‌ای انداموار ساخت که در آن نشانی از آن شکاف باقی نماند. هگل مفهوم اخلاق و عدالت را از همین اندیشه استنتاج می‌کند. عدالت تنها در چنین جامعهٔ اندامواری ممکن می‌شود. بر اساس فلسفه هگل سرنوشت انسان ذاتی نیست بلکه تاریخی و فرآوردهٔ جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. پس در جامعه انداموار امیالی ترویج و تشویق می‌شوند که با اصول اخلاق و عدالت و تأمین خیر و صلاح عمومی منطبق باشند. چنین جامعه‌ای در اعضاء خود این احساس را پرورش می‌دهد که هویت ایشان چیزی جز همان عضویت آنها در جامعه نیست. در نتیجه آنها دیگر همچون عضوی گسسته از بدن نخواهند بود که جداگانه به دنبال منافع فردی خود بروند. جامعهٔ انداموار جامعهٔ آزاد و عادلانه‌ای است زیرا علائق و منافع اعضاء خود را در نظر می‌گیرد و از آنها همچون اعضای خود مراقبت می‌کند. با استقرار قوانین و قواعد چنین جامعه‌ای است که نظام آزاد و عادلانه برقرار می‌شود. اصول عقلانی حاکم بر چنین جامعه‌ای در عین حال منافع افراد را تأمین می‌کند زیرا منافع افراد در چارچوب همان اصول تعریف می‌شود. پس تنها در دولت انداموار مدرن (که به نظر برخی دولت رفاهی جدید تعبیری از آن است) امکان برقراری عدالت به مفهومی انضمامی (متضمن وحدت اصول عقلانی و منافع جزئی) حاصل می‌شود. در این نظام ارگانیک وقتی هر کس بر حسب جایگاه خود تکالیف خود را انجام دهد و حقوق خویش را پاس دارد، عدالت برقرار می‌گردد. بهر حال فلسفه هگل نیاز برای پیدایش شکل جدیدی از جامعه را روشن می‌ساخت که

بتواند بر جدایی یا تقابل میان منافع فردی و جمعی غلبه یابد و مفهومی انضمامی از عدالت به دست دهد که در آن تأمین منافع همگان به اصل عقلانی و اخلاقی تبدیل شود.[1]

کارل مارکس در حقیقت تعبیر خاصی از شکل جدید جامعه مورد نظر هگل عرضه داشت. به نظر او نظام سرمایه داری و مالکیت خصوصی انسان را از زیست نوعی و جمعی خود دور می‌کند و او را بدین معنا از خود بیگانه می‌سازد. علی‌رغم آنکه مارکس مفاهیم اخلاقی و اجتماعی و فرهنگی را بازتاب روبنایی زیر بناهای اقتصادی مسلط در هر عصری می‌دانست، باز هم نظام سرمایه‌داری را که موجب فقر و فلاکت توده‌های کارگران می‌شد نظامی غیراخلاقی و غیرعادلانه می‌شمرد. به نظر او اخلاق در جوامع طبقاتی نیز در خدمت طبقه مسلط قرار می‌گیرد اما با استقرار جامعه بی‌طبقه نظام اخلاقی واقعاً انسانی که در خدمت منافع کل جامعه باشد، مستقر خواهد شد. در واقع مارکس و پیروان او پررنگ‌ترین برداشت از عدالت اجتماعی- اقتصادی را در قالب اندیشه کمونیسم عرضه داشتند. یکی از شرایط برقراری عدالت، رفع از خودبیگانگی انسان در حوزه اقتصادی یعنی پایان استثمار طبقاتی و ختم بیگانگی کارگر از محصول کار خود در نظام سوسیالیستی خواهد بود. نظامهای مبتنی بر مالکیت خصوصی وسائل تولید به ویژه نظام سرمایه‌داری که حاصل کار طبقات کارگر را به سود طبقه سرمایه‌دار استثمار می‌کند، ذاتاً ناعادلانه است. مارکس نیز همانند هگل آزادی و آگاهی را غایت زندگی انسان می‌دانست و بر آن بود که این غایت تنها در جامعه جدیدی حاصل خواهد شد که در آن تعارض میان منافع خصوصی و مصلحت عمومی از میان برود. این تعارض در نظام سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد که ناعادلانه‌ترین و پرتعارض‌ترین صورت‌بندی اجتماعی است. پس لازمه رفع این تضاد و دستیابی به عدالت کوشش انقلابی برای از میان برداشتن نهاد مالکیت خصوصی و استثمار و سلطه طبقاتی خواهد بود. با امحاء سرمایه‌داری طبع بشر نیز تحول خواهد یافت و سازش میان فرد و جامعه به

1. G.W.F. Hegel. ***Philosophy of Right*** (tr. T. Knox), London, 1967.

شیوه هگلی ممکن خواهد شد. بنابراین به طور کلی از نظر مارکس وضع تاریخی ـ طبیعی وضعی عادلانه نیست بلکه عدالت تنها از طریق مداخله انسان (یعنی در طی پراکسیس تاریخی) بر قرار خواهد شد. در نظام سوسیالیستی هر کس به اندازه توانایی‌اش کار خواهد کرد و به اندازه نیازهایش بهره‌مند خواهد شد.[1]

برخی دیدگاه‌های رایج در قرن بیستم

به طور خلاصه فلسفه عدالت درباره ماهیت و ملاک عدالت، عینی و یا ذهنی این ملاک، ماهیت عمل عادلانه، منشأ عدالت و عمل عادلانه در عقل یا احساس، رابطه عدالت با منفعت، استنتاج عدالت از حوزه اخلاق و یا از حوزه منافع، رابطه عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز با قدرت و جز آن به تفحص پرداخته است. فلسفه عدالت در قرن بیستم همین مسائل اساسی را در پرتو علائق و مسائل جدیدتر پیگیری کرده است. با این حال بخشی از این فلسفه همچنان در سطحی کلان به بررسی ماهیت نظریه‌های عدالت علاقه‌مند است و همان مسأله عینیت یا ذهنیت ملاک‌های عدالت را مطرح می‌کند. بخشی دیگر از این فلسفه به احکام هنجاری یا تجویزی و عرضه ملاکهای عملی علاقه‌مند است. به عبارت دیگر مسأله اساسی این است که در مقام ایجاد عدالت چه باید کرد. دو سنت اساسی در فلسفه عدالت یعنی سنت هابز و سنت کانت همچنان در قرن بیستم تداوم یافتند. در حقیقت باید گفت که همین سنت‌ها از زمان ظهور مارکس به بعد که مبحث عدالت را به بیرون از عرصه فلسفه یعنی به حوزه پراکسیس هدایت کرد، بعد عملگرایانه تازه‌ای پیدا کردند. دیدگاه هابز در این خصوص که تأمین عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز یکی از اوصاف حاکمیت است مسلط شد هر چند در باب ملاک و ماهیت عمل عادلانه نزاع ادامه یافت. به عبارت دیگر کاملاً روشن شد که عامل اعمال عادلانه مرجع حاکمیت در سطوح مختلف است. بدین سان گرچه تأمل در باب شیوهٔ اندیشیدن در خصوص مسأله عدالت ادامه یافت اما تفکر در خصوص شیوهٔ زیستن عادلانه در ضمن ایدئولوژیها و مرام‌های سیاسی اولویت

---

1. karl Marx, ***Economic and Philosophic Maxuscripts of 1844***, London, 1964.

تازه‌ای پیدا کرد. دو نظریه اساسی در باب عدالت در قرن بیستم مطرح شد یکی نظریه جان رالز و دیگری نظریه رابرت نوزیک. نظریه اول در متن سنت کانتی و نظریهٔ دوم در متن سنت هابزی در حوزه فلسفه عدالت مطرح شده‌اند.

نظریه عدالت جان رالز که در سنت کانتی قرار دارد، معطوف به ساختار جامعه و نهادهای تشکیل دهندهٔ آن است. نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی به منابع را تعیین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی را در بردارند. نظریهٔ عدالت رالز پیرامون برخی مفاهیم اساسی مثل وضع نخستین پردهٔ جهل، انصاف، بی‌طرفی و اصول عدالت، تنظیم شده است. جوهر اندیشه او همان عدالت به مثابه انصاف است. به طور خلاصه انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. چنانکه قبلاً اشاره شد هیوم بر آن بود که قواعد عدالت از احساس منافع مشترک ناشی می‌شود، یعنی عدالت حاصل همکاری عقلانی برای تأمین منافع متقابل در شرایط ایجاب عدالت یعنی در حالت کمبود منابع و منازعه برای تصرف آنهاست. در مقابل رالز از عدالت به منزله فضیلت بی‌طرفی سخن می‌گوید؛ نه به مفهوم صفت فرد بلکه به مثابه صفت وضعی که در آن اصول عدالت گزینش می‌شود. به نظر رالز، بر خلاف هیوم که رسوم را تعیین کننده امر عادلانه می‌دانست عدالت و اصول آن ساخته انسان است. خلاصه نظریهٔ رالز این است که اگر قرار باشد که مردم اصول عدالت را در پس پردهٔ جهلی برگزینند که مانع از علم آنها نسبت به موقعیت خودشان در جامعه باشد، در آن صورت آنها، بر خلاف تصور اصحاب اصالت فایده و سنت هابزی در پی به حداکثر رساندن خرسندی و شادی برنمی‌آیند بلکه در عوض به دو طریقه از خودشان در مقابل بدترین شرایط نامطلوب حراست خواهند کرد: یکی این بود که به بهره‌مند شدن از حداکثر آزادی ممکن به نحوی که با آزادی دیگران سازگار باشد اصرار خواهند ورزید؛ و دوم این که تأکید خواهند نمود که ثروت به نحوی توزیع شود که بی‌چیزترین کسان در جامعه تا آنجا که ممکن است مرفه شوند. منظور رالز از وضع نخستین وضعی فرضی و ایده‌آل است که در آن اصول عدالت گزینش می‌شوند. در وضع نخستین همه اطلاعات یکسانی درباره خود و جامعه دارند و تنها با مسأله

تصمیم‌گیری درباره اصول رفتار عادلانه مواجه‌اند.

انگیزه آنها تأمین منافع خودشان است لیکن نسبت به ماهیت منافع و هویت و موقعیت اجتماعی خود آگاهی ندارند. رالز با استخراج دو اصل مذکور از وضع نخستین در واقع تصویری از جامعه لیبرال دموکراتیک به دست می‌دهد که بر طبق برداشت او عادلانه است و انتظار وی از مفهوم عدالت را برآورده می‌کند. اصل اول چنانکه گفتیم از آزادی برابر و فرصت‌های برابر دفاع می‌کند و اصل دوم ناظر به این است که در چه وضعی می‌توان گفت که نابرابریها موجه و عادلانه‌اند. در اصل اول که اصل بیشترین آزادی برابر خوانده می‌شود، حقوق سیاسی و مدنی هر کس برابر با دیگران است؛ در حالی که بر طبق اصل دوم، نابرابریهای اقتصادی باید چنان کنترل شوند که ممکن نباشد کم‌امتیازترین قشر جامعه در وضعی بهتر از آنچه هست به سر ببرند. رالز اصول دوگانه عدالت را معیارهای اصلی داوری درباره ارزش اخلاقی نظام توزیع پاداشها در جامعه می‌داند. به نظر او در همه جوامع نابرابریهای اجتناب‌ناپذیر وجود دارد و اصول دوگانه عدالت نیز به منظور رسیدگی به این نابرابریهای اساسی عرضه شده‌اند. به نظر رالز تفاوتهای موجود دربهره‌گیری از امکانات زندگی اجتناب‌ناپذیرند و هدف اصل دوم عدالت نیز دقیقاً آن است که تعیین کند در چه زمانی آن تفاوتها و نابرابریها عادلانه‌اند. ویژگی‌های عمدهٔ نظام سیاسی و اقتصادی خاصی که اصول عدالت مورد نظر رالز را اجرا می‌کند از این قرار است؛ کوشش در نظارت بر اقتصاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمدها؛ حفظ رقابت در بازار؛ توزیع ثروت؛ تأمین حداقل معیشت؛ ایجاد برابری در فرصتها ؛ و جلوگیری از تمرکز قدرت به سود آزادی و برابری فرصت‌ها. بطورکلی به‌نظر رالز نابرابری تنها وقتی عادلانه و موجه است که تقلیل آن موجب وخیم‌تر شدن وضع تهی‌دستان شود. در حقیقت نابرابری مورد انتظار خود انگیزه‌ای برای کارایی بیشتر است و از همین رو کاهش نابرابری نهایتاً مانع بهبود وضع طبقات پایین می‌شود. با این حال رالز استدلال می‌کند که چون نابرابری بیش از حد مطلوب در درآمدها به نابرابری در قدرت و سلطه می‌انجامد و تمرکز قدرت هم مانع آزادی و برابری فرصت‌هاست پس حکومت باید برای رعایت آن حد مداخله کند.

به طور کلی بر طبق اصل اول عدالت رالز می‌باید ثروت از طبقات بالا به طبقات پایین سرازیر شود و دولت به این منظور در برابر گرایش عمومی بازار به تمرکز سرمایه و ثروت موانعی ایجاد می‌کند. اما طبق اصل دوم عدالت، این گونه توزیع ثروت و مداخله دولتی نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی را کاهش دهد و به انگیزه فعالیت اقتصادی افراد آسیب برساند. به عبارت دیگر مداخله دولت باید آن قدر زیاد باشد که مانع تمرکز ثروت بیش از حد معینی شود و آن قدر کم باشد که کارآیی اقتصادی و انگیزه فعالیت از بین نرود. وقتی اصل دوم برقرار می‌شود که ممکن نباشد وضع فقیرترین افراد در نظم موجود در هیچ نظم دیگری بهتر شود؛ و یا اگر امکان بهبود وضع آنان وجود داشته باشد، تحقق آن امکان (دارد) به زیان دیگران تمام شود وضع همین دیگران از وضع فقیرترین افراد در نظم موجود بدتر شود.[1]

یکی از منتقدین نظریه عدالت رالز، رابرت نوزیک فیلسوف سیاسی آمریکایی است. وی نه تنها فرض نهفته در پس اصول عدالت رالز بلکه فرض بنیادین هر اصلی را که بخواهد از طریق انتقال ثروت بخشی از جامعه به بخشی دیگر الگوی خاصی از عدالت توزیعی را برقرار نماید مورد حمله قرار داده است. به نظر نوزیک چنین اصولی در امر برقراری نوعی عدالت توزیعی یا الگوی متفاوتی از توزیع اقتصادی این مسأله اساسی را به دست فراموشی می‌سپارند که کسانی که باید بخشی از ثروت خود را واگذار کنند، اصلاً چگونه آن ثروت را به دست آورده‌اند. اگر آنها ثروت خود را بدون تجاوز به حقوق دیگران و از طرق قانونی به دست آورده باشند در آن صورت دولت حق ندارد ثروت آنها را بدون کسب رضایت آنها برای توزیع به فقرا و محرومان سلب کند.

بنابراین نمی‌توان به عنوان تأمین عدالت، حق قانونی مالکیت را مخدوش ساخت زیرا این کار خود در درجه اول غیرعادلانه است. به نظر نوزیک هر نظریهٔ عدالتی باید در درجه اول مبتنی بر پذیرش حقوق طبیعی فرد باشد، نه آنکه به شیوه برخی از متقدمین بکوشیم تا حقوق طبیعی فرد را از برخی اصول انتزاعی

---

1. John Rawls, *A Theory of Justice*, London, 1971.

اخلاق و عدالت استنتاج کنیم. از این رو نظریهٔ عدالت نوزیک نظریه‌ای مبتنی بر حق طبیعی توصیف شده است. به نظر او حقوق آدمی نسبت به حیات، آزادی و مالکیت، مطلق است و هیچ عملی که ناقض آنها باشد عادلانه نخواهد بود. از سوی دیگر هیچ‌کس نیز موظف نیست به دیگران در حفظ حقوقشان مساعدت نماید. وقتی افراد بدون تعرض به حقوق دیگران از حقوق خود بهره‌برداری می‌کنند کسی حق مداخله در کارشان را ندارد. و وقتی هم کسی از گرسنگی بمیرد دیگری موظف به حمایت از او نیست هر چند می‌تواند از سرلطف به او کمک کند. دولت حق ندارد برای اعانه به تهیدستان بر اغنیا مالیات ببندد.

بدین سان در نظریه‌پردازی جدید در باب عدالت رابرت نوزیک پیوند میان عدالت و قانون طبیعی را از نو به شیوه‌ای متفاوت برقرار ساخته است. در دیدگاه‌های سنتی یا ماقبل مدرن درباره حقوق و قانون طبیعی، عدالت در تأمین و پیشبرد خیر و صلاح عمومی جامعه تصور می‌شد. اما از نظر نوزیک هر گونه نظریه یکپارچه‌ای درباره عدالت که ملاک انتزاعی و خاصی برای توزیع داراییها به دست دهد، ذاتاً غیرعادلانه است؛ بلکه توزیع عادلانه همان توزیعی است که از مراودات و معاملات آزاد مردم حاصل می‌شود. پس نهادها و نظام سیاسی و اجتماعی مشروع و عادلانه آن نوع نظامی است که به اعمال آزادانه یکایک افراد قابل تقلیل باشد. زیرا افراد دارای مجموعه‌ای از حقوق طبیعی از جمله حق زندگی، آزادی و مالکیت هستند که در اعمال مذکور بروز می‌یابد. پس تنها دولت کوچک و محدود که در حوزه حقوق و آزادیهای طبیعی مردم مداخله نکند، عادلانه است. دولت کوچک دولتی است که به منظور تأمین اجرای قانون و حفظ نظم و امنیت به عنوان کارکردهای اصلی و اجتناب‌ناپذیر خود، به گردآوری مالیات اقدام می‌کند. پس هر دولتی که به دلایلی غیر از اجرای کارویژه‌های اصلی و اجتناب‌ناپذیر خود، به توزیع منابع و داراییها بپردازد، ناقض حقوق فردی، غیراخلاقی و غیرعادلانه خواهد بود. از دیدگاه نوزیک دموکراسی لیبرال به وصفی که گذشت عادلانه‌ترین نظام سیاسی ممکن به شمار

می‌رود. هر نظام سیاسی دیگری ناعادلانه است.[1]

یکی دیگر از منتقدان نظریه‌های عدالت توزیعی فریدریش فون هایک بوده است. وی از اصول و ارزشهای اصلی لیبرالیسم کلاسیک به ویژه اولویت اخلاقی اندیشهٔ آزادی بر عدالت با استدلالهای تازه‌ای دفاع کرده است. بر اساس معرفت‌شناسی هایک، ذهن انسان دارای نوعی در خود فرو بستگی است به این معنا که خودآگاهی ذهن یعنی درک کامل ذهن با ذهن ممکن نیست. پیامد این نظر در حوزه مطالعات اجتماعی این است که همچنانکه از لحاظ فلسفی هیچ موضع استعلایی و برینی دست یافتنی نیست، از لحاظ اجتماعی نیز نمی‌توان به هیچ موضع مشرفی رسید تا از آنجا جامعه را اساساً دگرگون کرد. ناممکن بودن برنامه‌ریزی اجتماعی در جهت تأمین عدالت از همین جا ناشی می‌شود. هرگونه برنامه‌ریزی با ایجاد تحولات اساسی تنها مبتنی بر تظاهر به شناخت است. اندیشه بازسازی جامعه به صورتی عقلانی کلاً بیهوده و عبث است. نظم موجود در جامعه حاصل طرحهای عقلانی نیست بلکه خود جوش است. در اقتصاد بازاری تکامل خودجوش شبیه تکامل انواع داروینی است. هایک بر این عقیده است که نمی‌توان نظام اقتصادی را با سازمانهای ساختگی مثلَ ارتش یا شرکت تجاری یا مدرسه مقایسه کرد. وی برای تمیز حوزهٔ کلی مبادلات اجتماعی از سازمانهای مصنوعی واژه **کاتالاکسی** را به کار می‌برد که به مفهوم نظم خودجوش و خودکار است؛ نظمی که در حوزهٔ بازار بواسطه اعمال افراد در قالب قوانین مالکیت و قراردادها تبلور می‌یابد. به نظر هایک فرآیند بازار نه عادلانه است و نه غیرعادلانه، زیرا بازار فرآیندی مصنوعی و پیش‌بینی شده نیست. به نظر او تنها عمل انسانی را می‌توان عادلانه یا ناعادلانه خواند ولی در مورد وضعیت‌ها نمی‌توان چنین اوصافی به کار برد. از چنین مواضعی هایک به دولت رفاهی، سوسیالیسم، اقتصاد برنامه‌ریزی شده و جوهر همه آنها یعنی عدالت توزیعی حمله می‌کند. به نظر او خطرناک‌ترین تهدید بر ضد عدالت و آزادی در قرن بیستم از جانب سوسیالیسم و اندیشه‌های توزیع‌گرایانه پدید آمده است. چنانکه اشاره

1. Robert Nozick, ***Anarchy, State and Utopia***, New york, 1974.

شد، عدالت به مفهوم معنادار آن فقط به اعمال افراد قابل اطلاق است و نه به وضعیت‌ها. قواعد عدالت ذاتاً ناهی است یعنی هدف آنها منع بی‌عدالتی افراد نسبت به یکدیگر است نه ایجاد وضع عادلانه که به هر حال قابل تصور نیست. اما عدالت اجتماعی در مفهوم جدید در مورد توصیف کلی وضع اجتماعی به‌کار می‌رود در حالی که چنین مفهومی ناقض اصول قانون عادلانه و آزادی است. مفهوم عدالت اجتماعی اساساً ضد مفهوم سامان‌بخش نظم خودجوش است. نهایتاً عدالت توزیعی مبتنی بر معیارهای ذهنی و اعمال بی‌قاعده و سلیقه‌ای خواهدبود. بعلاوه اندیشه عدالت توزیعی تطابق میان خدمت و پاداش راکه تنها ضامن کفایت اقتصادی است، در هم می‌شکند. بطور کلی اندیشه عدالت اجتماعی متضمن تهدیدی جدی برای آزادی و حاوی نطفه نظام توتالیتر است و دولت رفاهی نیز یکی از تجلیات چنین نظامی به شمار می‌رود. به نظر هایک حکومت از لحاظ معرفت‌شناسی اصولاً نمی‌تواند آگاهی و اطلاعات لازم برای اصلاح و تصحیح فرآیندهای بازاری را در اختیار داشته باشد. بعلاوه وجود مالکیت خصوصی نامحدود خود جزئی از اندیشهٔ عدالت به معنای واقعی آن است. به نظر هایک اصلاً باید واژه عدالت اجتماعی را به عنوان مفهومی بی‌معنا ولی خطرناک از زبان سیاسی حذف کرد.[1]



مباحث متأخر در باب عدالت بر خلاف نگرش‌های قدیمی‌تر، به عدالت به عنوان فضیلت اجتماعی می‌نگرند و آن را به عنوان صفت ساختارها و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به کار می‌برند، به همین دلیل پیوند آشکارتری میان مباحث عدالت، آزادی و برابری ایجاد می‌کنند. در پایان این مقال به رابطه عدالت با آزادی و برابری نگاهی می‌افکنیم و بعد از آن نیز به نقد و بررسی

1. Friedrich Heyek, ***Law,Legislation (Vol.II) The Mirage of Social Justice***, London, 1976.

مهمترین نظریه‌های عدالت می‌پردازیم.

مسئلهٔ عدالت چنانکه دیوید هیوم می‌گفت با مسئلهٔ ندرت ارزشها یا امور مطلوب در جامعه و نیز با مفاهیم حق، قانون، برابری و توزیع سروکار دارد. از مرجع عدالت، خداوند، حاکم یا قاضی یا نهاد سیاسی، انتظار می‌رود که بر اساس ضوابطی بی‌طرفانه با افراد مورد عمل خود برخورد کند. عدالت را وقتی در وصف عمل به کار می‌بریم، از ابهام آن کاسته می‌شود و حداقل می‌توان دربارهٔ این که عمل عادلانه چیست، به روشنی بحث کرد و حتّی احتمالاً بتوافق هم رسید، در حالی که وقتی عدالت را در وصف وضعیت به کار می‌بریم، کار دشوار می‌شود،زیرا که همه وضعیتها محصول عمل و یا دست کم محصول عمل آگاهانه نیست. در نتیجه حتی بحث روشنی درباره اینکه وضعیت عادلانه چیست، بسیار دشوار است، تا چه رسد بتوافق دربارهٔ آن. مثلاً می‌پرسیم که آیا طبیعت عادل است یا نه، بحث ما از نوع اخیر است. امّاعمل عادلانه اغلب عملی اخلاقی تلقی می‌شود. عمل اخلاقی عادلانه عملی است که در آن عامل عمل خود را به جای دیگران می‌گذارد. اصل اخلاقی «آنچه به خود روا نمی‌داری، به دیگران نیز روا مدار» پایه عمل اخلاقی ـ عادلانه است. طبعا در مقابل، ظلم (در برابر عدل) عملی است که در آن عامل آنچه را بدیگران روا می‌دارد بخود روا نمی‌دارد.

همچنین عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد.قاضی نمی‌تواند نابرابریها را رفع کند، بلکه بر اساس آنها حکم می‌کند. قانونگذار و یا به عبارت بهتر سیاستگذار در مقامی است که می‌تواند برخی نابرابریها را از میان ببرد و یا غیر مؤثر سازد.

به طور کلی شاید بتوان گفت که عمل عادلانه عملی است که بر اساس سیستمی از توجیهات موجه به نظر می‌رسد. از نظر اخلاقی، قانونی و سیاستگذاری یکی از معیارهای اصلی عمل عادلانه عدالت عمل متقابل است که در واقع اساس هر نظام قضایی است. بنابراین میان انواع عمل عادلانه یا عدالت اعم از عدالت توزیعی، عدالت قضایی یا کیفری، عدالت مبادله‌ای، وجه مشترکی هست. ضابطه مهم عمل عادلانه بی طرفی و متقابل بودن است.

قانون یا قاعده عادلانه هم عمل عادلانه به صورت انتزاعی است. البته در این خصوص هم اختلاف نظر بسیار است که آیا می‌توان عدالت را در وصف قاعده و قانون هم به‌کار برد و یا اینکه باید آن را به عمل اخذ تصمیم بر اساس آن قاعده و قانون اطلاق کرد. مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم درباره عدالت نفس قانون و قاعده بر اساس معیاری ورای قانون موضوع سؤال کنیم. در اینجاست که مباحث مبهم مربوط به قانون طبیعی، شرع، عقلانیت رسم و رسوم و مصلحت عامه پیش می‌آید، مباحثی که به نظر نمی‌رسد به نتیجه‌ای قطعی رسیده باشد.

مسأله دشوار وضعیت عادلانه هم که در بالا اشاره شد، به همین مسأله مرتبط است. وضعیت عادلانه طبعاً باید وضعیتی باشد که هر کسی حفظ آن را به مصلحت و نفع خود بداند، در حالی که میان افراد در نفع و مصلحت اختلاف وجود داشته باشد و به ویژه هر کس نفع و مصلحت خود را آزادانه تشخیص بدهد و درباره آن تصمیم بگیرد. درباره این مسأله دشوار شاید بتوان گفت که نفس وجود زور و اجبار در جوامع بشری حاکی از عدم حصول چنین وضعیتی است.

مفهوم آزادی نیز مانند آن‌چه درباره مفهوم عدالت گفتیم، هم در وصف روابط افراد و هم در وصف وضعیت سیاسی ـ اجتماعی به کار رفته است. امّا در این مورد این دو، کاربرد چندانی با هم ندارد و در نتیجه مشکلاتی که در مورد مفهوم عدالت دیدیم در این خصوص کمتر است. کاربرد مفهوم آزادی در اندیشهٔ سیاسی عصر جدید بسیار بارز شد، هرچند در اندیشهٔ کلاسیک مفهوم آزادی به کار می‌رفت، مثل وقتی که ارسطو از شهروندان یا آزادگان در مقابل بردگان سخن می‌گفت و معنی آزادی داشتن حقوق مدنی بود. مفهوم آزادی در اندیشه جدید در بستر فکر لیبرالیسم غربی رشد کرد و به معنی آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه‌های خود بکار رفت. جان استوارت میل در کتاب *در باب آزادی* نخستین بار از مفهوم آزادی لیبرالی مفصلا دفاع کرد. در این برداشت منظور از اجبار بیرونی محدودیّتهای ناشی از ارادهٔ دیگران است. نه محدودیّتهایی که مثلاً موانع طبیعی برای عمل فردی وضع می‌کند. بویژه رابطه فرد و حکومت عرصه اصلی امکان وقوع آزادی است.

کسانی که از آزادی اجتماعی در مقابل آزادی سیاسی صرف دفاع کرده‌اند، گفته‌اند که آزادی لیبرالی یعنی صرف فقدان اجبار خارجی آزادی منفی است. آزادی وقتی بمعنای تمام عیار متحقق می‌گردد که فرد امکانات لازم برای اجرای ارادهٔ خود را داشته باشد. برخی این مفهوم از آزادی را آزادی مثبت خوانده‌اند. بنابراین برداشت، حکومت یا جامعه باید مقدمات و شرایط اقتصادی و اجتماعی بهره‌مندی همگان از آزادی سیاسی را فراهم سازد. این برداشت سوسیال دموکرات‌ها است.

با این همه به نظر می‌رسد که جوهرهٔ اصلی و لازم آزادی در همان مفهوم لیبرالی نهفته است. البته در معنای اجبار جای بحث زیاد است و درجات مختلف اجبار در همهٔ جوامع وجود دارد که ممکن است آشکار یا پنهان و مستقیم یا غیر مستقیم باشد. بدین معنی تا وقتی که عنصر اجبار به‌عنوان لازمهٔ کنترل اجتماعی در جامعهٔ بشری وجود دارد(و شاید هم همیشه وجود داشته باشد) آزادی لیبرالی به صورت مثالی تحقق‌پذیر نیست.انواع گوناگون اجبار ممکن است ـ علی رغم شناسایی اصل آزادی ـ توانایی عمل و آگاهی فرد از شقوق مختلف ممکن را از اساس نابود سازد. مثلاً ایدئولوژیهای توتالیتر که امکان رقابت افکار واندیشه‌ها را از بین می‌برند، مقیاس گسترده‌ای از اجبار را اعمال می‌کنند، بدون آن‌که این اجبار لزوما آشکار و مستقیم باشد. بنابراین گسترش علم و دانش در مقابل ایدئولوژی زمینهٔ ضروری آزادی است.

خلاصه اینکه حق انتخاب فردی را می‌توان با سلاحهای مختلفی نابود کرد، از سرنیزه گرفته تا قانون و ایدئولوژی. البته باید اضافه کرد که هیچ متفکر جدی از فقدان هر گونه اجبار و مانع خارجی در رابطه با مفهوم آزادی دفاع نکرده است. به طور دقیق در تاریخ مبارزه برای آزادی مبارزه برای کسب آزادی‌های خاصی مثل آزادی بیان و انجمن واندیشه صورت گرفته، نه برای آزادی از هر گونه اجبار خارجی، که گرچه از لحاظ آکادمیک قابل طرح است، لیکن نباید با تاریخ آزادیخواهی خلط شود. به عبارت دیگر تاریخ مبارزه برای آزادی تاریخ مبارزه برای به دست آوردن حق در انجام دادن فعالیت‌های خاصی بوده است، مثل آزادی از وضعیت بردگی، آزادی از به فروش رفتن با اموال و اراضی، آزادی انتخاب

محل کار و زندگی وغیره. در خارج از چنین متن تاریخی مشخصی آزادی معمولاً مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد، مثل وقتی که از آزادی از فقر و نیاز صحبت می‌شود. امّا روشن است که امکان دارد که مردم را به شیوه حکومت‌های توتالیتری با ایجاد دستگاههای سرکوب و ضد آزادی به معنای مشخص تاریخی آن، از قید نیاز و فقر رهانید. معمولاً خلط مفهوم انتزاعی و مفهوم تاریخی آزادی مشکلاتی ایجاد می‌کند.

بنابراین آزادی به معنای امنیت اغلب به ضد آزادی مبدّل می‌شود. در این مفهوم آزادی **اعطا** می‌شود، در حالی که آزادی در اِعمال انتخاب تحقق می‌یابد. از سوی دیگر کسانی که در جامعه و بویژه در حکومت از امتیازات خاصی برخوردارند به موجب موقعیت استراتژیک خود ممکن است حدود آزادی و اختیار دیگران را محدود کنند. کنترل بر وسائل تولید و اداره و ارتباط از جانب یک گروه طبعا حدود آزادی گروه دیگر را محدود می‌کند. نابرابری در امتیازات موجب نابرابری در آزادی هم می‌شود. بنابراین تصمیم‌گیری دربارهٔ توزیع امتیازات یعنی شرکت در امر تصمیم‌گیری حکومتی یا مشارکت سیاسی شرط اصلی امکان تحقق آزادی خواهد بود. در حقیقت آزادی در مشارکت در تصمیم‌گیریهای سیاسی زمینهٔ اصلی همه آزادیهای دیگر را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت که هر چه این آزادی گسترش بیشتری یابد، دیگر آزادی‌ها هم تضمین و پشتیبانی بیشتری پیدا می‌کند. آزادی سیاسی مادرِ همه آزادیها است. جامعه‌ای که در آن قدرت پراکنده‌تر باشد، آزادتر است.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این جا به این ترتیب از مفهوم آزادی بعنوان وصف روابط افراد بمفهوم آزادی به عنوان وصف وضعیت رسیده‌ایم. حال که اشاره‌ای کلّی به مفاهیم کردیم باید بگوییم که مسأله آزادی و مسأله عدالت و همچنین مسأله برابری با یکدیگر روابط بسیار پیچیده‌ای دارند، هم از نظر مفهومی، یعنی بعضاً همپوشی پیدا می‌کنند، و هم از نظر عملی، یعنی اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت، تحقّق پیدا کند، متضمّن بخشی از برابری یا متضمّن بخشی از واقعیت آزادی خواهد بود. بنابراین هم مفهوماً و هم مصداقاً این سه مقوله با همدیگر روابط تو در تو و پیچیده‌ای دارند و احتمالا از هر یک از این

نقاط عزیمت حرکت کنیم به بخشی از سایر مقولات و مفاهیم می‌رسیم.

البته سابقه بحث عدالت خیلی بیشتر از سابقه بحث آزادی است. چنانکه قبلا اشاره شد مهمترین سؤالی که درباره مسأله عدالت از نظر سیر تاریخی معنای آن مطرح می‌شود، این است که عدالت صفت چه موصوفی است؟ به نظر می‌رسد که موصوف صفت عدالت در طی تاریخ اندیشهٔ سیاسی دچار تحوّل شده است.

در فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، عدالت به عنوان صفت فرد یا حاکم و یا قاضی و همچنین به عنوان صفت عمل فردی یا تصمیم فردی به کار برده می‌شد. اگر در آن اندیشه عدالت صفت اجتماع هم هست، به طریق ثانویست، یعنی نتیجه عمل و تصمیم حاکم است. تعریفی که درباره عدالت به عنوان صفت فرد چه حاکم، چه قاضی و چه تصمیم فردی آمده، همان تعریف ارسطو از عدالت است، یعنی اینکه، با افراد برابر به صورت برابر رفتار کنیم تا جایی که به مسأله مورد توجه مربوط است و با افراد نابرابر به صورت نابرابر رفتار کنیم تا جایی که به جهت عمل مربوط می‌شود.

وقتی دربارهٔ نسبت عدالت و برابری بیندیشیم، ناچار به همان تعریف ارسطو می‌رسیم.براساس تعبیر ارسطویی در تصمیمی که حاکم یا قاضی مثلاً برای گرفتن مالیات، تصاعدی می‌گیرد و به موجب آن از فرد پردرآمدتر مالیات بیشتر و از شخص کم در آمدتر مالیات کمتر اخذ می‌شود، گر چه عمل نابرابر است، ولی خود عین برابریست. ولی از طرف دیگر، وقتی که ما به دو نفر بحکم انسانیت آنها و بهره‌مندی مساوی آنها از قوهٔ عقلی، با صرف نظر از هر گونه ملاحظه دیگر، حق بیان می‌دهیم ،باز هم عمل و تصمیم ما عادلانه است.

فقط امور مجرد و انتزاعی ممکن است کاملا با هم برابر باشند، چنانکه در معادله ریاضی می‌بینیم. امور و پدیدارهای انضمامی هیچ‌گاه از همه جهات متصور باهم برابر نیستند، هر چند ممکن است از یک یا چند جهت باشد و در داوری و حکم، این جهات است که امکان مقایسه را به دست می‌دهد.به هر حال همین مفهوم عدالت به عنوان صفت فرد و تصمیم در فلسفهٔ سیاسی کلاسیک و نیز در فلسفه سیاسی دینی مفهوم اصلی بود. در اندیشهٔ سیاسی اسلامی هم بحث

عدالت اغلب در مورد حاکم و یا سلطان و خلیفه مطرح می‌شود و امّا عدالت به عنوان صفت اجتماع عمدتاً مفهومی متأخرتر است و شاید بتوان گفت که مفهومی رادیکال‌تر و انقلابی‌تر است.

برخی از متأخران مثل پوزیتویستهای حقوقی نیز که هر گونه معیار ماورای قانون موضوعه را نفی می‌کنند، معتقدند که اصلاً نمی‌توان عدالت را به عنوان صفت وضعیت به کار برد. چیزی که بوسیلهٔ ما ایجاد نشده، در واقع وضعیتی طبیعی است.

امّا در این خصوص که عدالت به عنوان صفت اجتماع چه مفهومی دارد، اتفاق نظر نیست، در حقیقت عدالت به عنوان صفت اجتماع متضمن اختلاف منافع است. یعنی ما می‌توانیم تصاویر مختلفی از عدالت به دست دهیم. مثلاً عدالتی که ادموند برگ عنوان می‌کند، **عدالت اشرافی** است، عدالتی که لاک مطرح کرده، **عدالت لیبرالی** است و عدالت مورد نظر سوسیالیت‌ها، **عدالت رادیکالی** است.

با توجه به آنچه گفته شد شاید بتوان گفت که مفهوم عدالت ذاتاً حتی به عنوان فضیلت اولی قائم به مفاهیم دیگری است. تحول در مفهوم عدالت هم ناشی از تغییر در معانی و مفاهیم سازندهٔ آن است. در عدالت به مفهوم امروزی مفاهیمی مانند آزادی، فردیت و نقش فرد در تعیین ارزشهای زندگی خود و نوعی برابری معقول اهمیت بیشتری یافته است.در حالی که عدالت در اندیشهٔ کلاسیک یا بازتاب ارادهٔ الهی یا قانون طبیعی است و نقش انسان در آن به معنی ایجاد ضوابط و معیارهای عدالت نبوده است. در عصر جدید انسان با فراغت بیشتری از ارادهٔ الهی و قانون طبیعی به تأمل دربارهٔ معنای عدالت پرداخت و انقلاب به مفهوم جدید با این تأمل آغاز شد.

چنانکه خواهیم دید، در طی تاریخ اندیشهٔ سیاسی، عدالت اصولاً با رجوع به مفهوم برابری و نابرابری مطرح شده است و کمتر تابعی از آزادی به شمار رفته است. امّا عدالت در نزد قدما بیشتر به معنی حفظ نابرابریهای طبیعی است یعنی این که هر کس سرجای خودش باید باشد. وجای خود هر فرد زیاد قابل مناقشه نیست، چون فرض این است که در جهان و هستی و طبیعت پیشاپیش نظم و عدالتی تعبیه شده است. اندرزنامه نویسان در رابطه با عدالت پادشاهان توصیه

می‌کردند که عادل باشد و هر کس را در مرتبه‌ای که شایسته اوست، حفظ نماید.

ادموندبرک می‌گفت که جامعه گِل کوزه گری نیست، بلکه موجودی ظریف و حاصل تکامل در طی قرون است و نباید به ترکیب آن دست برد. و او این حرف را البته در مقابل انقلابیون فرانسه می‌زد که می‌خواستند بر طبق الگوی عقلی خود نظام طبیعی و ناعادلانهٔ موجود را بهم بریزند و به جای آن نظم معقولی که مبتنی بر اندیشهٔ برابری باشد ایجاد کنند. دیگر طبعاً جایی برای آرای ارسطویی در این باره که برده و آزاده هر یک باید به جای خود باشند و با هر یک به صورت مناسب او رفتار شود، وجود نداشت. لویی‌دومون متفکر معاصر فرانسوی در بحث از نظام کاستی هندوستان و مقایسه آن با جوامع مدرن، انسان سلسله مراتبی (Homo Hierarchicus) را با انسان همگون (Homo aequalis) در برابر هم قرار داده و الگوی اوّل را به عنوان الگوی جامعهٔ عادل سنتی بررسی کرده است. این تصور از عدالت، عدالت محافظه کارانه است. در مقابل عدالت رادیکال در پی آن است که نابرابریهای طبیعی را هر چند هم که بحق باشد، از بین ببرد. البته این تصور رایج تصور درستی نیست که عدالت رادیکال جدید در پی ایجاد برابریست، بلکه باید گفت که اندیشهٔ عدالت جدید برای از میان برداشتن نابرابریهایی که بطور خاص در تاریخ وجود داشته و ناعادلانه تلقّی می‌شده، پیدا شده است. هیچ متفکر جدی و مهمی امکان برابری افراد از همهٔ جهات را مطرح نکرده است. عدالت مدرن و رادیکال که در پی از میان برداشتن نابرابریهای نامعقول تاریخی بوده است، به تعبیر دیگر همان اندیشهٔ آزادی مدرن است. و در این جاست که رابطه میان آزادی و عدالت به معنای جدید روشن می‌شود.

مهمترین معنای آزادی برابری در حقّ، یعنی برابری در آزادی است. از همین رو اگر تأملی در مفهوم آزادی بکنیم، می‌بینیم که آزادی به معنای مورد نظر، در برگیرنده مفاهیم برابری و عدالت هم هست. آزادی، به این مفهوم انضمامی چندین شرط دارد. اوّل همان مفهوم رایج و لیبرالی آزادی یا «آزادی از» یعنی فقدان اجبار و عوامل خارجی که مانع انتخاب آزاد فردی می‌شود. امّا صرف فقدان اجبار به معنای تحقق آزادی کامل به مفهومی که عدالت و برابری را هم متضمّن باشد نیست. این همان مفهوم آزادی منفی است که هانا آرنت بررسی

کرده است. آزادی منفی یعنی رهابودن ؛ حیوان هم می‌تواند رها باشد و هیچ تحمیلی از خارج بر او صورت نگیرد، ولی آزادی انضمامی و مثبت مستلزم دو شرط دیگر است، یکی داشتن امکانات و لوازم برای تحقق خواست فردی، به این معنی آزادی با قدرت و داشتن امکانات و تواناییهای تحقق خواست، قرابت پیدا می‌کند، و دوّم این که آزادی مستلزم آگاه بودن است. تا وقتی که ما از شقوق ممکن مطّلع نباشیم، نمی‌توانیم انتخاب واقعاً آزاد انجام دهیم.

به طور کلی عدالت و آزادی و برابری سه مفهوم بسیار نزدیکند. یکی از معانی مهم برابر بودن، برابری در آزادی است و یکی از لوازم عمدهٔ آزاد بودن برابر بودن از جهات عمده‌ایست. عدالت هم با نابرابری نامعقول و ناموجه و نیز با محدودیّت‌های نامعقول و ناموجه با آزادی فردی قابل جمع نیست. البته در عمل، جمع هر مجموعه‌ای از آرمانهای بشری دشوار است، هر چند جمع آزادی و امنیّت چنانکه قبلاً اشاره شد دشوارتر از جمع آزادی و عدالت خواهد بود. با این حال به نظر می‌رسد که حلقه اصلی واسط میان عدالت و آزادی اندیشهٔ برابریست که خود پیچیدگیهای بسیار دارد و بعداً مفصلاً به آن می‌رسیم. مشکل اصلی مفهوم برابری این است که در چه زمینه‌ای باید با افراد به صورت برابر رفتار کرد. طبعاً برابری محض چنانکه ذکر شد تنها میان امور انتزاعی متصور است مثلاً در داده‌های ریاضی. در جهان واقعیت هیچ گاه دو چیز انضمامی از همه جهات باهم برابر نیستند. هر چند ممکن است از یک یا چند جهت برابر باشند. همهٔ ابنای آدمی علی‌رغم همه نابرابری‌هایی که از جهات مختلف دارند لیکن از این جهت که همه انسانند برابر تلقی می‌شوند. در نظر گرفتن این برابری اولیه و اساسی شرط هر گونه عدالتی است، امّا در متن این برابری اساسی می‌توان عدالت را گاه در رفتار برابر و گاه در رفتار نابرابر جست، چنانکه قبلا از قول ارسطو ذکر کردیم مثلاً در متن اعتقاد به برابری همهٔ آدمیان، رفتار نامساوی با زن و مرد بر اساس ملاحظهٔ تفاوت‌های طبیعی میان آنها عادلانه خواهد بود. چنین رفتاری در عین حال مغایر با رفتار برابر با آنها از حیث جهاتْ برابری میان آنها نخواهد بود. بدین سان دو مفهوم عدالت و برابری دو وجه مختلف از یک معنی است. قائل شدن به آزادی نیز خود، قائل شدن به نوعی برابری اساسی است، زیرا

چنانکه قبلاً گفتیم شرط کامل تحقق آزادی بهره‌مندی از امتیازات کم و بیش برابر در خصوص وسائل مادی و معنوی لازم برای اجرای خواستهای آزاد فردی است. همچنین نابرابریهایی که در متن آزادی افراد پیدا شود احتمالاً موجه‌تر و عادلانه‌تر خواهد بود تا نابرابریهایی که در شرایط فقدان آزادی پدید می‌آید. عدالتی که از درون آزادی سر برآورد موجه‌تر از عدالتی است که به صورت یکجانبه و خارج از عرصهٔ تجربه آزادی عرضه شود. از سوی دیگر با توجه به فقدان معیار عینی نهایی برای وضعیت عادلانه که قبلاً اشاره شد، باید عدالت را به عنوان وضعی ذهنی گرفت؛ در این صورت تجربه آزادی با ایجاد امکان ارتباطات تفاهمی لازم می‌تواند زمینه چنان وضع ذهنی را فراهم سازد.

در ضمن بحث فوق به رابطه نزدیک میان مفهوم عدالت و مفهوم برابری اشاره شد. علاوه بر آنچه گفتیم، یکی از مسائل عمده‌ای که در بحث از رابطه میان این دو معنا مطرح شده است این است که میان انواع نابرابریها و عدالت چه رابطه دقیق‌تری وجود دارد. البته در حالی که، برابری اصولاً آرمانی انسانی واخلاقی بوده است نابرابری واقعیتی عینی و ملموس در سراسر تاریخ انسان به شمار می‌رود. در حقیقت عوامل بسیار نیرومندی موجب نابرابری انسان‌ها در تاریخ شده‌اند. دیوید هیوم چهار عامل اساسی را ذکر کرده است:

۱. عامل مادی، یعنی ندرت منابع به این معنی که همواره و در همه جا میان تقاضاها و منابع موجود ناهماهنگی وجود دارد و منابع تکافوی تأمین حوائج را نمی‌کنند.

۲. عامل روانی یعنی حس زیادت‌طلبی و قناعت ناپذیری انسان‌ها.

۳. عامل اجتماعی ـ حقوقی یا نقش قوانین در توزیع نابرابر ثروت (مثل قانون ارث که به بازتولید نابرابر می‌انجامد).

۴. عامل قدرت سیاسی که هم پاسدار نابرابریهای ناشی از عوامل پیشین و هم خود عامل تشدید و ایجاد نابرابریهای دیگری است.

پس نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی ریشه‌های عمیق و گوناگونی در زندگی انسان دارد. عواملی مانند ندرت منابع، زیادت‌طلبی، مالکیت خصوصی و قدرت سیاسی در ایجاد و باز تولید نابرابریهای اجتماعی دخیل‌اند. با این حال باید از

حیث رابطه نابرابری و برابری با عدالت میان منابع و منشأهای گوناگون نابرابری قائل به تمیز شد. هر نوع نابرابری لزوماً نابرابری نامطلوبی نیست. احتمالاً همگان جز محافظه‌کاران بسیار افراطی نابرابری ناشی از توارث را نابرابری نامطلوبی می‌شمارند. همچنین وضع مالیاتهای نابرابر عین عدالت و کوشش برای حفظ برابری است.در مقابل قدرت سیاسی معمولاً به ایجاد یا تداوم نابرابری سیاسی و اقتصادی نامطلوب می‌انجامد. به طور کلی در عادلانه یا ناعادلانه تلقی کردن نابرابری باید دلیل آن را در نظر گرفت.

جمع‌بندی و نقد و بررسی نظریه‌های عدالت

فرض اصلی نگارنده در این نقد و بررسی آن است که نگرش‌های قدیمی و رایج در باره عدالت رویهمرفته نارسا هستند. مثلاً چنانکه دیده‌ایم عدالت در اندیشه‌های یونانیان باستان در مفهوم انتزاعی و هندسی تعادل جستجو می‌شد که گمان می‌رفت می‌باید همچون اصلی ازلی و غیر قابل بحث یا مثالی در حوزه‌های مختلف کاربرد یابد. مثال عدالت، همچون سایر مثل، حاوی حقیقت دربسته و غیر قابل گفتگویی است. ظاهراً گروه کوچکی از فرزانگان، این مثال را می‌شناسند و یا کشف می‌کنند و عامهٔ مردم را حقی برای تصرّف در آن معنا نیست. زیرا مثال عدالت اصل انتزاعی و از پیش داده شده‌ای است که درباره آن بیش از این گفتگو نمی‌توان کرد. به عبارت دیگر، مبحث عدالت همچون سایر مباحث، در اینجا خصلتی تک‌ذهنی و تک‌گفتاری دارد و با عرصهٔ عمومی جامعه ربطی پیدا نمی‌کند. به علاوه عدالت در مفهوم تعادل نظریه‌ای فعال و دخالتگر نیست بلکه وضع موجود طبیعی را بیان می‌کند. مدینه فاضله افلاطون در واقع یوتوپیا نیست، بلکه هر چیز را به جای خود گذاشتن است. چنانکه گفتیم عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد. فضیلت فکر، تعقل است ؛ فضیلت اراده، شجاعت است؛ و فضیلت شهوت، میانه‌روی است. پس حاصل جمع این سه فضیلت، عدالت خوانده می‌شود. جامعه نیز سه نیاز دارد: نیاز به بقا، دفاع و رهبری. تعادل میان این سه، در جامعه عدالت اجتماعی خوانده می‌شود.پس مفهوم عدالت اساساً طبیعی و غیرفعال است. دولت و

جامعه افراد عادل ایجاد نمی‌کنند، بلکه افراد عـادل، دولت عـادل را بـه وجـود می‌آورند. روی هم رفته، فلسفهٔ افلاطون متافیزیک جامعه‌ای بسته است و مفهوم عدالت در آن نیز متأثر از همین ویژگی کلی است.

نظریه عدالت ارسطو، چنانکه دیدیم، به نحو آشکارتری ازافلاطون، طبیعت گرایانه است. باز هم عدالت در تعادل است. فضیلت هر چیز در حد وسط است و این حد نیز حدّی طبیعی است.طبیعت، خود نابرابرتلقی می‌شود و عـدالت در ادامهٔ همین نابرابریهاست. پس عدالت عبارت است از رفتار برابر با افراد از حیث مورد نظر، و رفتار نابرابر با افراد نابرابر باز هـم از هـمان حـیث. پس چـون در طبیعت جامعه، بردگان و زنان و شهروندان نابرابرند، رفتار نابرابر با آن‌ها عـین عدالت است. در مدارج تکامل ماده و صورت ،زن و برده و بیگانه و شهروند، هر یک مقامی دارد. مثلاً زن یک مرحله در تکامل از مرد عـقب‌تر است. بـرداشت ارسطو از عدالت قرن‌هاست که مرده و نمی‌تواند به کار امروز آید.

البته در زمان ما هم برداشت‌های طبیعی از عدالت مطرح شده است. برای مثال، می‌توان به هایک اشاره کرد که چنانکه دیدیم نظم جامعه را خودجوش و طبیعی می‌داند. جامعه و تمدن از این نظر محصول طرح عقلانی نیست. بنابراین عدالت را نمی‌توان در توصیف جامعه به کار گرفت. زیرا جامعه، امری مصنوع و حـاصل عـقلانیت سـازندگی نـیست. پس نـابرابـری ضـرورت طـبیعی است. برنامه‌ریزی و دخالت در نظامهای خودجوشی مثل جامعه اصلاً ممکن نیست. بنابراین هایک مخالف عدالت توزیعی است که به نظر او به دلیل مـتعارض و غیرقابل مقایسه بودن نیازهای فردی (یعنی همان نابرابری طبیعی) غیر قابل اجرا خواهد بود. خلاصه این که باید تسلیم نیروهای طبیعی و غـیر شـخصی بـازار شویم.

امّابه نظر می‌رسد که عدالت اسـاساً مسأله‌ای اخـلاقی است، نـه طـبیعی. عدالت مانند دیگر نهادهای اجتماعی، نهادی است که باید وضع شود. عدالت باید ویژگی نهادهای اجتماعی نیز باشد؛ وقتی نهادهای اجتماعی، امکـانات و توانمندی‌های خود را برحسب قواعد **عادلانه** توزیع کنند، عدالت برقرار می‌شود. البته باید دید که **عادلانه** چیست. شرط عدالت به عنوان نهاد اجتماعی و عـمل

اخلاقی، فرارفتن از طبیعت است. تمدن و فرهنگ انسانی در خروج و فرارَویِ انسان از طبیعت فراهم می‌آید. در طبیعت، انسان هم ردیف دیگر جانوران است؛ حال آن که عدالت، وابستهٔ تعقل و زیست فرهنگی و جمعی انسان به شمار می‌آید. همه نهادهای انسانی به واسطه خروج از طبیعت محض پیدا می‌شوند و در آن‌هاعنصری از روح و ذهن و عقل هست. بنابراین عدالت، صفت نهادهای اجتماعی است. مثلاًوقتی از عدالت سیاسی بحث می‌کنیم، منظور آن است که نهادهای سیاسی، امکانات مربوط یا منصبها را بر حسب قواعد عادلانه توزیع می‌کنند. استبداد، وضعی طبیعی است که ما با محدودسازی قدرت از آن فرامی‌رویم. ممکن است اصلاً استدلال کنیم که وضع طبیعی و طبیعت، ناعادلانه است. هیچ رابطهٔ منطقی قانع کننده‌ای میان طبیعت و عدالت وجود ندارد و مدافعان طبیعی بودن عدالت، آن را از طبیعت به طور منطقی استنتاج نمی‌کنند، حال آن که می‌توان عدالت را منطقاً از اصولی که ساخته و پرداختهٔ عقل انسان است، استنتاج کرد. بنابراین عدالت خواست و نهاد انسانی است. بعلاوه، عدالت به مفهوم طبیعی هم، معنایی تک‌گفتاری پیدا می‌کند. طبیعت عرصه بیرون افتاده‌ای است که از مجرای عرصه عقل عمومی نمی‌گذرد. باز هم، به طور انتزاعی، اصولی استنتاج و اعلام می‌شوند بدون آن که در آن گفتگویی عقلانی شده باشد.

ایراد کلی نظریات قدیمی و طبیعی عدالت این است که همگی خصلت تک گفتاری دارند حال آن که عدالت به عنوان نهاد اخلاقی و اجتماعی باید نهادی معقول، یعنی اندیشیده شده، باشد و این خود موکول به این است که ماهیت عمل عادلانه را در توافق عمومی در هر عصر به دست آوریم. نه نظرات تک گفتاری فلسفی و طبیعی، و نه حتی توافق همگان در گذشته دربارهٔ ماهیت عمل عادلانه، نمی‌تواند برای حال الزام آور باشد. اگر نهاد اجتماعی عقلی و معقول است پس باید این ویژگی همواره از نو تجدید شود. از این رو سنّت نمی‌تواند تکلیف عدالت را روشن کند. اصلاً بحث اصلی، دربارهٔ ماهیت و محتوای عدالت نیست و حتی نمی‌تواند باشد. این محتوا از عصری به عصر دیگر تحول می‌یابد. عدالت سیاسی در عصر دموکراسی با عدالت سیاسی در عصر بردگی تفاوت دارد.

ادیان هم به شیوه‌ای تک‌گفتاری نظر به محتوای عدالت دارند، امّا مسأله عمده بهرحال، در شکل رسیدن به قواعد عادلانه است. ذهن تک گفتار ـ خواه فلسفی، خواه طبیعی و خواه دینی ـ الگویی پیشینی برای عدالت وضع می‌کند، که در آن صورت به بنیاد عدالت صدمه وارد می‌شود. یعنی شرط اقلّ و اوّل عدالت این است که همگان در رسیدن به تعریف و معنای مشترکی از عدالت و قواعد عادلانه سهم داشته باشند. شرکت همگان در برداشت مشترکی از عدالت شرط اولیهٔ عدالت است. زیرا در آن صورت جایگاهی برتر برای منظری بیرونی قایل نشده‌ایم. عدالت، هر محتوایی که داشته باشد، شرط نخستین آن این است که بر اساس توافق حاصل شود. پس هر گونه نظریه‌پردازی دربارهٔ عدالت که از بستر عرصهٔ عمومی و عقل جمعی نگذرد و به صورت فرمول از پیش تعیین شده عرضه شود، خود طبعاً ناعادلانه است. اگر این را بپذیریم، انتظار نمی‌رود که تعریف و فرمولی درباره ماهیت و معنای مطلق عدالت عرضه کنیم.

منظور از توافقی بودن محتوای عدالت، همان نظریهٔ دیوید هیوم نیست که عدالت را در پیروی از رسم و رسوم جامعه می‌جوید. این معنا از عدالت گرچه اجتماعی‌تر است، ولی به پذیرش محافظه‌کارانهٔ هر وضع موجودی می‌انجامد و رسوم را برخاسته از طبیعت جامعه می‌داند. بعلاوه، منظور از توافقی بودن عدالت، تکرار نظریهٔ قراردادی عدالت در اندیشهٔ کسانی چون هابز نیست، هر چند قرارداد و توافق در آن هست. زیرا در اندیشه قرارداد توافق می‌کنیم که منافع خودمان را چگونه پیگیری کنیم و وقتی همگان بر اساس توافق، منافع خود را پیگیری کنند، عمل آنها عادلانه خواهد بود. امّا چنانکه ذکر شد عدالت اساساً مسأله‌ای اخلاقی است نه منفعت طلبانه؛ هر چند هر دو به واسطهٔ قرار و توافق حاصل شوند.

در وجه منفعت‌طلبانه، قرارداد اجتماعی ممکن است وضع طبیعی در مورد منافع و علایق اقتصادی را پاس دارد و تسهیل کند، حال آن که گفتیم مفهوم عدالت به عنوان نهاد، مستلزم فرارفتن و عمل عقلانی و اخلاقی است. عدالت نهادی است که از حد طبیعت فراتر می‌رود.

حال می‌رسیم به این مسأله اساسی که آیا می‌توان به برداشتی از عدالت

رسید که بر حوزه‌های مختلف قابل اطلاق باشد؟ چنانکه ذکر شد ما می‌توانیم در خصوص شکل رسیدن به اصول عدالت بحث کنیم ولی محتوای عدالت در هر عصری تابعی از این شکل خواهد بود. یعنی محتوای عدالت باید در چارچوب شکل، یعنی در بستر توافق و حوزهٔ عقل عمومی، استنتاج شود و این بیان دیگر همان اصل اساسی است که گفتیم؛ یعنی این که شرط اوّل عدالت آن است که همگان در رسیدن به برداشت مشترکی از آن دست داشته باشند.

بر وفق عقلانی و اخلاقی بودن عدالت باید بکوشیم تا روشی برای یافتن شکل رسیدن به اصول عدالت پیدا کنیم. به نظر می‌رسد که دیدگاه کانتی عدالت، بویژه در نظریهٔ جان رالز، در ترکیب با نظریه گستره عمومی یورگن هابرماس می‌تواند چنین شکلی را مشخص کند. در هر دو مورد، مسأله اصلی، چگونگی و شکل رسیدن به عدالت است. به طور کلی شکل رسیدن به اصول عدالت مستلزم دخالت عقل جمعی است. توافق بر سر عمل عادلانه، شرط عدالت است؛ بنابراین عدالت اعلام شده و یا هر اصول و فرمولی که از حوزه‌های تک‌گفتاری اعلام شود، در صورتی عادلانه خواهد بود که به طور مستمر، در بستر عقل جمعی آزمون و پذیرفته شود. البته می‌توان استدلال کرد که اصول عدالت حوزهٔ تک‌گفتاری، خود در اصل اصول برخاسته از عقل و تجربهٔ جمعی بوده ولی در اعصار دیگر تصلّب و شیئیّت یافته و از بالا اعلام می‌شوند. بنابراین باید مکانیسمی پیدا کنیم که بموجب آن در هر عصری همگان در تعریف عدالت و اصول آن حضور داشته باشند.

در واقع اساس روش مورد نظر این است که بین عدالت و توافق، رابطهٔ عمیقی وجود دارد. قبلاً گفتیم که، به طور منطقی، می‌توان عدالت را از قرارداد و توافق استنتاج کرد. به سخن دیگر میان عدالت با عقل جمعی، گسترهٔ عمومی و جامعه مدنی ربط وثیقی وجود دارد. این بحث در واقع همان بحث اصلی شکل رسیدن به اصول عدالت است.

برای نزدیک شدن به منظور فوق باید میان نظریات هابرماس و رالز رابطه‌ای ایجاد کنیم. در واقع بحث هر دو، نهایتاً دربارهٔ شکل رسیدن به اصول عدالت است. کانون بحث رالز این است که به **وضعیت گزینشی ایده‌آل** برسیم تا در آن بتوانیم

اصول عدالت را انتخاب کنیم. این یکی از راههای اصلی توافقی کردن عدالت است. منظور از این وضعیت، تصمیم‌گیری افراد خردمند بی‌طرف دربارهٔ شکل و اصول عدالت است و این تصمیم‌گیری نه بر اساس شناخت منافع، بلکه در پس پردهٔ جهل و نادیده‌انگاری خصوصیات و منافع خودشان صورت می‌گیرد. وضعیت گزینشی ایده‌آل، وضع مفروضی است که در آن می‌توان به اصول کلی عدالت رسید. وضع انتخابی ایده‌آل رالز، مانند حصول ارادهٔ عمومی در فرد است که ارادهٔ خصوصی معطوف به منافع خودش را کنار می‌گذارد و یا در پس پردهٔ جهل قرار می‌دهد. فرد در وضع گزینشی ایده‌آل، واجد ارادهٔ عمومی و فارغ از توجه به خصوصیات و منافع فردی است. به این معنا، ارادهٔ عمومی، عقل جمعی، گسترهٔ عمومی و وضعیت گزینشی ایده‌آل همه یک معنا دارند. در آن وضع می‌توان درباره همه چیز از جمله روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت به توافق رسید. افراد وقتی در وضع گزینشی ایده‌آل و پردهٔ جهل قرار می‌گیرند که نسبت به منافع و خصوصیات خودشان جاهل باشند ولی از وضع کل بشر و منافع و علایق او اطلاع داشته باشند. این در واقع همان حصول ارادهٔ عمومی به معنای روسویی است. هر اصلی که در وضع گزینشی آرمانی انتخاب شود، منصفانه و بی‌طرفانه خواهد بود. در این وضعیت، فرد نمی‌داند که آزاد است یا برده، زن است یا مرد، فارس است یا ترک. این به آن معنی است که در وضع گزینشی ایده‌آل همگان حضور دارند. بنابراین، اگر بحث حقوق حیوانات هم پیش بیاید، فرد نمی‌داند که آیا انسان است یا حیوان. شناخت و احترام به حقوق حیوانات در دوران ما تا اندازه‌ای ناشی از همین گزینش در پس پرده نادیده انگاری است.

وضعیت گزینشی ایده‌آل، همانند **وضعیت کلامی ایده‌آل** در نظریه هابرماس است. در وضع کلامی ایده‌آل، مجالی برای عقل تک‌گفتار و حقیقت یاب در هر موردی نخواهد بود. در وضع کلامی ایده‌آل، عقل تفاهمی و ارتباطی و کنش تفاهمی و رابطهٔ تام بین الاذهانی رخ می‌نماید. وضعیت کلامی ایده‌آل، وضعیت ارتباط و تفاهم کامل است. همین وضعیت است که ما را از وضع تک‌گفتاری خارج می‌سازد. برقراری وضعیت کلامی ایده‌آل، در واقع، شرط عدالت است.

تحمیل الگوی عدالتی از بیرون که در عرصهٔ عمومی اندیشیده نشده باشد، به تک‌ذهنی شدن وضعیت می‌انجامد و از آن جا که هر وضعیت تک‌ذهنی و تک‌گفتاری سرانجام به کاربرد زور و اجبار می‌انجامد، نفس آن وضعیت، ناعادلانه است. اصول عدالت وقتی حقیقی، معقول و قابل پذیرش دانسته می‌شود که از توافق عقلانی حاصل از **وضعیت کلامی و وضعیت گزینشی ایده‌آل** برخاسته باشد. در این وضعیت است که به اصول عدالت می‌رسیم. البته منظور از وضعیت گزینشی ایده‌آل و پردهٔ جهل، چنانکه توضیح دادیم، مجمع یا گروهی از مردم یا برگزیدگان ایشان نیست که دربارهٔ اصول عدالت سخن بگویند. بلکه منظور کل جامعه است که در یک نگاه و از یک چشم‌انداز می‌توانند در پشت پرده جهل نسبت به منافع خصوصی خودشان قرار گیرند. یعنی مردم، وقتی در عرصهٔ عمومی و وضع کلامی ایده‌آل هستند که هر چه این عرصه گسترش یابد عرصهٔ منافع و علایق نامعقول و اجبار و خصلت تک‌ذهنی تنگ‌تر شود. در محضر عقل عمومی نمی‌توان از هوسهای صرفاً خصوصی و یا سلطه‌طلبی بی‌وجه و نامعقول دفاع کرد. در عرصهٔ عمومی، دست کم، علایق خصوصی خود را در پردهٔ توجیهات عمومی پنهان می‌سازیم، و چنانکه گفته‌اند، ریاکاری احترامی است که رذیلت در حق فضیلت می‌گزارد.

پس در آن وضعیتهای ایده‌آل می‌توان به اصولی دسترسی یافت که کل افراد جامعه در پس پردهٔ جهل نسبت به منافع خصوصی خود، آن را بپذیرند. از این دیدگاه، وضعیت گزینشی ایده‌آل همان وضعیت کلامی ایده‌آل در زمینه عدالت است.

حال، اصول عدالتی که در پشت پرده جهل، و در پهنهٔ اراده و گسترهٔ عرصه عمومی، و فارغ از علم به علایق و منافع و خصوصیات خاص تصمیم‌گیرندگان می‌توان اتخاذ کرد، چیست؟ تصمیم‌گیرندگان، به طور طبیعی، نسبت به سرشت کلی و نیازهای انسان اطلاع دارند و نیز از امکان اختلاف منافع و نابرابری میان انسان‌ها آگاهند. به طور طبیعی، عدالت وقتی مطرح می‌شود که امکان اختلاف در منافع و بهره‌وریها وجود داشته باشد. اولین و کمترین اصل، این است که، چنان که گفتیم، همگان در تعریف اصول عمل عادلانه و عدالت نقش داشته

باشند؛ یعنی خود گسترش عرصه عمومی و وضع کلامی و گزینشی ایده‌آل، شرط اوّل عدالت است. عبارتی که رالز به کار برده حق مساوی نسبت به آزادی است که همین مطلب را به سخن دیگر می‌گوید؛ حق همه برای آزادی یعنی حق بیان نظر. امّااین نظرها، نظرهای خصوصی نیستند که ما جرأت بیان آنها در ملأعام را نداشته باشیم. در وضعیت کلامی ایده‌آل و یا در عرصهٔ عقل عمومی، آن نظری پیش می‌رود که با زبان عمومی و در ملأ عام بتوان از آن دفاع کرد. عملی راکه ما در خلوت خصوصی خودمان می‌پسندیم (یعنی در عرصهٔ منافع خودمان)، تنها وقتی می‌توان علنی و مقبول و موجه ساخت که بتوان از آن در ملأعام دفاع کرد. عرصهٔ خصوصی باید در محضر عقل عمومی اعتراف کند نه در محضر عقلهای تک‌ذهنی. هر چه عرصهٔ عقل عمومی گسترش پیدا کند، اغراض خصوصی و قدرت طلبانه و خودخواهانه، کمتر قابل دفاع می‌شوند.

اصل دوّم عدالت راجع به نابرابری است. مسأله اساسی در بحث عدالت این است که نابرابریها را معقول سازیم، ولی نمی‌توان نابرابریها را از بین برد. برداشتهای نادرست از عدالت، مسأله اصلی را رفع نابرابریها می‌دانند. وقتی نابرابری معقول و موجه می‌شود که برقراری آن به نفع همگان باشد. نابرابری عادلانه آن است که رفع یا کاهش آن موجب بدتر شدن وضع گروه‌های نازل جامعه شود. بنابراین نابرابریهای اجتناب‌ناپذیر مثل نابرابری در پاداشها و درآمدها که خود انگیزهٔ کار و فعالیت هستند پاس داشته می‌شوند. تنها نابرابری موجه و قابل قبول، آن است که به مصلحت همگان باشد. غیر از این و بیش از این پذیرفتنی نیست. بدین سان توجیه عقلانی نابرابری، نیازمند عرصهٔ عمومی و توافق عقلی است.

با توجه به آنچه گفتیم بحث معروف برابری در فرصتها هیچ گونه راه حلی برای رسیدن به عدالت به دست نمی‌دهد. بحث برابری فرصتها باز متضمن نگرشی طبیعی به عدالت است که جنبهٔ اخلاقی و عملی و تجویزی عدالت را نادیده می‌گیرد. برابری در فرصتها به عنوان اصل عدالت هیچ گاه قابل تحقق نخواهد بود و مسأله، تسلسلی می‌شود. می‌توان در یک مقطع مفروض، مثلاً در حوزهٔ حقوقی، برابری در فرصتها را برقرار کرد امّا بلافاصله در پشت این قضیه،

مشکل نابرابریهای اقتصادی یا سیاسی مطرح می‌شود. مشکل اصلی این است که انسان‌ها از بدو تولد در وضعیت نابرابری در فرصتها قرار گرفته‌اند. هیچ گاه به نقطهٔ صفر و به آغاز خط مسابقه و عزیمت نمی‌رسیم. افراد از آغاز از حیث وراثت، تربیت خانوادگی، وضع طبقاتی و غیره، دارای فرصتها و امکانات نابرابر بوده‌اند. نمی‌توان به نقطهٔ تساوی رسید و گفت از آن پس، همه نابرابریها استحقاقی است. پس مجموعهٔ پیچیده‌ای از نابرابریها وجود دارد که محصول عواملی تصادفی است، و در بحث عدالت ـ به عنوان بحثی اخلاقی ـ نمی‌توان و نباید عوامل تصادفی و طبیعی را در نظر گرفت و یا در واقع حذف کرد. تنها کاری که می‌توان کرد این است که نابرابری‌های ناشی از تصادف را نادیده بگیریم، چون نمی‌توانیم دربارهٔ آنها کاری بکنیم. باید کل عوامل تصادفی مؤثر در بهره‌مندیهای گوناگون افراد را در پس پردهٔ جهل، نادیده بگیریم و تنها نابرابری‌های موجه راکه همگان در هر حال از آن سود خواهند برد حفظ کنیم. ارادهٔ عمومی مندرج در وضعیت گزینشی و کلامی ایده‌آل، تنها درباره این مسأله می‌تواند به صورتی مؤثر به تعقل و چاره‌اندیشی بپردازد.

حال می‌توانیم وجوه مختلف عدالت را بر اساس اصولی که گفتیم در نظر بگیریم. در مورد عدالت اخلاقی، بر حسب اصل اوّل عدالت ـ یعنی حق مساوی همگان در آزادی ـ اصول اخلاقی و ارزشها وقتی عادلانه‌اند که در وضعیت کلامی آزاد و در گسترهٔ عقل عمومی حاصل شوند. پس اخلاقیات یکجانبه‌ای که از جانب مقامات صاحب قدرت تحمیل گردد به خودی خود، ضد عدالت است. در مورد حوزهٔ سیاسی نیز وقتی عدالت حاصل می‌شود که نهادهای سیاسی، منابع و ارزشهای خود را بر اساس آن دو اصل، توزیع کنند. یعنی اولاً: همگان در تعریف عدالت سیاسی به این معنی نقش داشته باشند، به این ترتیب که اصول توزیع در محضر و عرصهٔ عقل عمومی قابل دفاع و پذیرش باشد. ثانیاً: نابرابریها نیز در همان عرصه، معقول و موجه بنماید یعنی به نفع همگان باشند. مثلاً نابرابری در منصبها که شرط ادامه کار دولت است تا آن جا که در عرصهٔ عقل عمومی معقول و موجه باشد، پذیرفتنی است. باید معلوم شود که شیوهٔ رایج توزیع منابع، به نفع همگان است و این امر باید در فضای آزادی فکر و اندیشه محرز گردد، تا مآلاً

توافقی حاصل شود.

در مورد عدالت قضایی معمولاً گفته می‌شود که قاضی عادل کسی است که بر اساس قانون و بی‌طرفانه عمل کند. امّا مسأله، عادلانه بودن خود قوانین است. قانونی که ریشه در گسترهٔ عمومی ندارد و یکجانبه و تک‌ذهنی است، خودش مظهر بی‌عدالتی است. عدالت قضایی به معنای عدالت اجرایی است و خود جزئی از قضیهٔ بزرگتر عدالت قوانین است. هایک هم گفته است که هر فرمان حکومتی‌ای قانون نیست. به نظر او قانون محصول تکامل اخلاقی جامعه است، نه وضع و تأسیس و ارادهٔ دولتی. چنان که قبلاً توضیح داده‌ایم هایک به شیوه‌ای کانتی حدود توانایی عقل را مطرح می‌کند. به نظر او، البته ذهن تابع قواعدی است، امّا نمی‌توان آنها را فهمید. پس نمی‌توان رشد ذهن و تاریخ را پیش‌بینی کرد و بنابراین، اتخاذ موضعی بیرونی نسبت به جامعه از لحاظ معرفت‌شناسی ناممکن است. نظم جامعه محصول عقل نیست و بنابراین نمی‌توان در مورد جامعه برنامه‌ریزی و طراحی کرد. تمدن حاصل طرح نیست، بلکه نظمی خودجوش است. در این میان بازار، خود نظامی معرفتی و ضامن در نظر گرفتن کلی شناخت پراکنده در سراسر جامعه است. پس هر گونه برنامه ریزی، ضد نظم خودجوش و به زیان آزادی است. البته اگر عدالت را نهادی اخلاقی و اجتماعی و غیر طبیعی بگیریم، در آن صورت ضد نظم خودجوش خواهد بود. نظامهای اجتماعی و اقتصادی امروز، دیگر نظمهای خودجوش نیستند و نمی‌توانند هم باشند. البته قبلاً گفتیم که نابرابریها لازمهٔ پیشرفت اجتماع هستند. رسیدن به نابرابری با دیگران یکی از انگیزه‌های عمل انسانهاست.اگر قرار باشد به رغم سعی و کوشش، همه برابر باشیم، انگیزه کار از میان می‌رود. انگیزه اصلی انسان برتری است نه برابری. با این حال عدالت، بنیادی اخلاقی و انسانی دارد نه طبیعی. نظم خودجوش طبیعی در سیاست جز به استبداد و سلطه‌گری و خودکامگی نمی‌انجامد. دموکراسی و حکومت قانون، حدی است که ما بر نظم خودجوش سیاست می‌گذاریم. همین نکته را می‌توان دربارهٔ بازار و اقتصاد هم گفت. ما در عدالت از حد طبیعت فرا می‌رویم.

البته رالز در مورد عدالت در مناسبات بین المللی، هم بحثی دارد مبنی بر

این که نمایندگان دولت‌ها در پس پردهٔ جهل و بی اطلاعی از وضعیت خاص کشور خود تصمیم‌گیری می‌کنند. در نتیجه نابرابریهای ناشی از تصادفات نادیده می‌ماند و این شرط عدالت بین‌المللی است. البته این وضعیت گزینشی ایده‌آل در زمینهٔ مناسبات بین‌المللی آرمانی است و با وضع موجود فاصلهٔ بسیار دارد. امّا نکته‌ای که باید بر بحث‌های رالز اضافه کرد این است که این وضعیت گزینشی، تنها حول مجامع دولتی بین‌المللی نمی‌تواند شکل بگیرد، بلکه شرط حصول آن گسترش عرصهٔ عمومی بین‌المللی است.با گسترش عرصه عمومی در حوزهٔ بین‌المللی و توسعه جامعه مدنی جهانی دولتها به عنوان دارندگان مصالح و منافع خصوصی ملی و عاملان اجبار نمی‌توانند در عرصه خصوصی خود یکه‌تازی کنند.

در مورد مناسبات خانوادگی هم می‌توان دو اصل مذکور را به کار برد. نخست آن که معیار عدالت، یکجانبه واستدلال نشده نباشد و دوّم آن که نابرابری‌ها، مثلاً در توزیع درآمد و امکانات خانواده و تخصیص آنها، به نفع همگان باشد و بدین سان معقول گردد.

در الهیات نیز چنانکه قبلاً اشاره شد مفهوم عدالت، تک‌گفتاری است و در صورتی شرط اوّل عدالت احراز می‌شود که با ذهن عمومی در هر عصری پیوند یابد. به اصطلاح هگل، تنها وقتی که خدا روح آزاد شناخته شود، این حال ممکن است. برعکس، در ادیان گوهری مانند دین هندو، خدا و چیزهای جزئی کاملا از هم جدا هستند. خدای یگانه کثرت را از خود می‌راند و عالم کثرت از نظم عقلی محروم است و صرفاً عرصه هوس است. وقتی که خدا، گوهری نامتعیّن باشد، رابطه‌اش با جهان گسیخته می‌شود. امّا وقتی که خدا روح آزاد و انضمامی تلقی شود، عقل انسان نیز جایگاهی در آن پیدا می‌کند. بر عکس، در دین گوهری، جهان مخلوق انسانی عرصهٔ رهاشده‌ای است که تنها وابسته به لطف الهی است. انسان صرفاً بنده خداست. در این جا عدالت، طبعاً، تک گفتاری خواهد بود. تصور ادیان مختلف دربارهٔ خدا، طبعاً تعیین کنندهٔ عرصه و جایگاهی است که عقل انسان می‌تواند داشته باشد. وقتی خدا به عنوان روح آزاد تلقی شود، آنگاه عقل و جزئیت انسان یکی از دقایق آن به شمار می‌رود.

۵
لیبرالیسم نو: گرایش‌های اخیر در تفکر سیاسی و اقتصادی در غرب

«تجربه باید به ما آموخته باشد که در زمانی که اهداف دخالت‌های حکومت به نظر لازم و سودمند می‌رسد، می‌باید بیش از هر زمان دیگر از آزادی حراست کنیم. آدمیان که آزاد زاده می‌شوند طبعاً در مقابل تعدیات حکام بدخواه به حریم آزادیشان، از خود واکنش نشان می‌دهند. اما خطرات بزرگتر برای آزادی، در تعدیات بی‌سر و صدا و پنهانی حکام با حسن‌نیت نهفته است».

لوئیس براندیس[1]

مقدمه

لیبرالیسم نو مجموعه‌ای از گرایش‌های جدید در تفکر سیاسی و اقتصادی غرب است که اصولاً در واکنش به پیدایش ساختار دولت رفاهی پس از بحران بزرگ بین دو جنگ جهانی و به‌ویژه پس از جنگ دوم جهانی پدید آمده و زمینه فکری سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی برخی از کشورهای غربی بر ضد ساختار دولت رفاهی و دخالت‌های دولت در اقتصاد و سوسیالیسم احزاب کارگری و گرایش کینزی در سرمایه‌داری غرب را فراهم آورده است. لیبرالیسم نو گرچه از

---

1. In Friedman, Milton and Rose, ***Free to Choose***, London, 1980, p. 309 quoted in D. Green, ***The New Right***, London, Harvester 1987, p. 81.

لحاظ تاریخ اندیشه، در متن جنبش فکری لیبرالیسم قدیم جای می‌گیرد، لیکن خود از جهاتی اندیشه نوین و مستقلی است که برآمده از شرایط اقتصادی و سیاسی غرب پس از جنگ دوم و تجربهٔ دولت رفاهی به عنوان واکنشی نسبت به بحران سرمایه‌داری است.

اندیشهٔ لیبرالیسم در قرن هفدهم در واکنش به قیدوبندهای آزادی فردی در اقتصاد، مذهب و سیاست پیدا شد و با دخالت‌های حکومت در زندگی اقتصادی و قدرت مطلقه حکام و سلطه فکری کلیسا به معارضه برخاست. بنابراین اساس اندیشهٔ لیبرالیسم، آزادی فرد از جهات گوناگون بود. از نظر لیبرالها حکومت تنها مؤسسه‌ای برای تأمین این آزادی به شمار می‌رفت. بنابراین قدرت سیاسی خود می‌بایست محدود به حدودی گردد. به جای حکومت افراد می‌بایست حکومت قانون مستقر شود. همچنین در لیبرالیسم، آزادی مبادله کالا براساس نظام قیمتها و محو هرگونه دخالت دولت در نظام بازار، اندیشه‌ای اساسی بود. به نظر اقتصاددانان مدافع سرمایه‌داری لسه‌فر دخالت دولت در اقتصاد در عهد مرکانتیلیسم ناشی از روحیه‌ای انحصارطلبانه و موجد امتیازات خاص برای گروههای اقتصادی مسلط بود. به نظر آنان رقابت آزاد و کامل به جای سیاست‌های حمایتی حکومت و انحصارطلبی بازرگانان و صاحبان صنایع، وسیله اصلی تأمین نفع عامه به شمار می‌رفت. به نظر آدام اسمیت وظایف حکومت تنها به دفاع، حفظ نظم داخلی و ایجاد برخی خدمات و نهادهای عمومی محدود بود. درمقابل، نفع‌طلبی شخصی بهترین وسیلهٔ تأمین حوائج اجتماعی محسوب می‌شد. به نظر او فرد وقتی در تعقیب منفعت خویش است بهتر می‌تواند مصلحت کل جامعه را پیش ببرد تا وقتی که مستقیماً در پیشبرد مصلحت جامعه است. ترکیب منافع افراد با یکدیگر مآلاً مصلحت جامعه را تأمین می‌کند. بنابراین نفع‌طلبی افراد در درون جامعهٔ باز و رقابتی بهترین راه حراست از مصالح جامعه است. بدین‌سان در قرون هجدهم و نوزدهم لیبرالیسم سیاسی با اقتصاد سرمایه‌داری رقابتی درآمیخت.[1]

1. W. J. Barber, ***A History of Economic Thought***, Penguin, 1967, ch. 1.

از اواخر قرن نوزدهم، اندیشه لیبرالی عدم دخالت حکومت در اقتصاد به دلایل چندی قوت خود را از دست داد. به ویژه منازعات طبقاتی و شرایط حاکم بر صنایع آن دوران هرچه بیشتر ضرورت دخالت حکومت در تنظیم اقتصاد سرمایه‌داری را محسوس ساخت. به تدریج از وظیفهٔ دولت در تعدیل نظام اقتصادی سخن به میان آمد و محدودیت‌های حاکم بر قدرت حکومت از لیبرالها سست شد. بدین‌سان عملکرد دولتها به تدریج از اصول لیبرالیسم فاصله گرفت.[1]

بحران اقتصادی سالهای ۳۲-۱۹۲۹ که همراه با افزایش بیکاری، سقوط قیمت سهام شرکتها، ورشکستگی، رکود و کاهش تجارت و سرمایه‌گذاری خارجی بود، تحول عمده‌ای در نظام سرمایه‌داری لیبرال به دنبال آورد و موجب افزایش دخالت حکومت در اقتصاد شد. حکومتهای غربی یکی پس از دیگری، به منظور تقلیل عدم اشتغال و رفع بحران به مداخله پرداختند. در آمریکا دولت روزولت اقدامات گسترده‌ای در جهت ایجاد اشتغال، مساعدت به بیکاران و ورشکستگان و اصلاح نظام بانکی به عمل آورد و مالیاتها و هزینه‌های عمومی را افزایش داد و قوانین جدیدی وضع کرد که بر حوزه‌های گوناگون زندگی اقتصادی از کشاورزی و صنعت گرفته تا حمل و نقل و تجارت خارجی تأثیر می‌گذاشت. اصل بودجه متعادل کنار گذاشته شد؛ بر اساس سیاست جدید روزولت، اینکه دولت بیش از مالیاتها خرج کند و یا بیش از هزینه‌هایش مالیات بگیرد، به وضع اقتصادی بستگی داشت؛ در شرایط عدم اشتغال، دولت باید هزینه‌هایش را نسبت به مالیاتها افزایش دهد و در شرایط تورم برعکس مالیاتها را نسبت به هزینه‌هایش بالا ببرد. اتخاذ برنامه‌های دولتی در حمایت از قیمتهای محصولات کشاورزی، وضع قوانین کار جدید درخصوص حداقل دستمزدها و حداکثر ساعات کار، پرداخت مقرری بیکاری و اعطای وامهای دولتی به صنایع صادر کننده، از جمله اقدامات عمدهٔ دیگر دولت روزولت بود. ظاهراً سیاست جدید دولت روزولت عجالتاً جهت رفت بحران اتخاذ شده بود لیکن از همان

---

1. G. Dalton, ***Economic Systems and Society: Capitalism, Communism and The Third World***, Penguin, 1947-1980, ch. 1.

زمان ساختار نظام اقتصادی آمریکا متحول شد.

در انگلستان در انتخابات ۱۹۴۵ حزب کارگر به قدرت رسید و مواجه با مشکلات بیکاری و رکود و عواقب مخارج عظیم جنگی شد. دولت جدید ملی کردن بخشی از صنایع، ایجاد اشتغال کامل، توزیع عادلانه درآمدها و تأمین خدمات اجتماعی را به عنوان اهداف اصلی خود اعلام کرد. ملی کردن حدود یک چهارم از صنایع کشور، تأمین مقرری بیکاری، تحصیلات رایگان، طب ملی و تأمین مسکن دولتی ازجمله اقدامات مهم آن دولت بود. بدین‌سان دولت در حفظ اشتغال کامل، تثبیت قیمتها، رشد اقتصادی و توزیع درآمدها مسئولیت پیدا کرد.[1]

جان مینارد کینز در کتاب *نظریهٔ عمومی اشتغال، بهره و پول* (۱۹۳۶) اصول نظری اقداماتی را عرضه کرد که از سال ۱۹۳۰ به بعد توسط حکومتهای غربی به منظور مبارزه با رکود و عدم اشتغال اتخاذ شده بود و کینز بدین‌معنا اقتصاددان دولت رفاهی بود. اندیشهٔ اساسی **نظریهٔ عمومی** این است که سرمایه‌داری لیبرال ذاتاً بی‌ثبات است زیرا فاقد مکانیسمی است که تضمین کند که همهٔ کالاهای تولید شده در سطح اشتغال کامل به فروش برسند. اقتصاد سرمایه‌داری آزاد مرکب است از میلیونها خانوار که کالاهای مصرفی می‌خرند و هزاران کارگاه که کالاهای سرمایه‌ای خریداری می‌کنند.

جهت حفظ اشتغال کامل می‌باید این تقاضاها به حد درست و مؤثر برسند. اگر خانوارها همه تولیدات را نخرند، کارگاهها زیان می‌بینند و تولید خود راکم و بعضی از کارگران خود را اخراج می‌کنند. موضوع اصلی **نظریهٔ عمومی**، دلایل نوسان در همین تقاضای مؤثر است که بر درآمد و بازده ملی و سطح اشتغال تأثیر می‌گذارد. به نظر کینز خرید خانوارها از کالاهای مصرفی نسبتاً و تقریباً ثابت است، اما خرید کالاهای سرمایه‌ای تازه یعنی سرمایه‌گذاری خالص جهت توسعه توانایی تولید چنین نیست. نکته اصلی این است که هزینه سرمایه‌گذاری خصوصی بر وسائل تولید جدید ذاتاً متغیر است. درنتیجه، کارگاههای تولید

1. Ibid. pp. 96-100.

چنین وسایلی ممکن است درآمد کمتری داشته باشند و بنابراین هزینه مصرف خانوار آنها کاهش یابد. بالنتیجه اشتغال در کارگاههای تولید کالاهای مصرفی کاهش می‌یابد و از همین جا رکود پدید می‌آید. بنابراین عدم تکافوی سرمایه‌گذاری خصوصی جهت ایجاد اشتغال کامل، دخالت دولت را ایجاب می‌کند.[1]

بنابراین کینز برخلاف اقتصاددانان کلاسیک معتقد بود که اقتصاد سرمایه‌داری آزاد و فارغ از کنترل و نظارت دولت مغایر با حفظ ثبات اقتصادی است. برخلاف نظر آنها وی معتقد بود که بازار دارای خصلت خود تنظیم کنندگی در ایجاد اشتغال کامل نیست. براساس قانون معروف لسه‌فر قبلاً اعتقاد بر این بود که کلیهٔ درآمدهای ایجاد شده مصرف می‌شوند و عرضه، تقاضای خود را به وجود می‌آورد و هیچ مورد مهمی از عدم مصرف درآمد و پول به وجود نخواهد آمد. اما کینز بر آن بود که دلایل مهمی برای عدم مصرف پول وجود دارد که موجب می‌شود همهٔ درآمدهای ایجاد شده مصرف نشوند؛ به ویژه در صورتی که نرخ بهره در یک زمان پائین باشد و انتظار برود که در آینده افزایش یابد، چنین وضعیتی پیش می‌آید. پس اگر قسمتی از درآمد به صورت پس‌انداز بی‌مصرف بماند، در نتیجه سطح اشتغال کاهش می‌یابد. همچنین مؤسسات مالی ممکن است در شرایط رکود که تقاضای وام کاهش می‌یابد پول را بلامصرف بگذارند. به نظر کینز میزان سرمایه‌گذاری اصولاً بستگی به نرخ بهره دارد. نتیجه کلی این که با توجه به بحران‌زایی اقتصاد لسه‌فر باید در درستی اصول بنیادی آن مبنی بر این که تعقیب نفع شخصی موجب تأمین سعادت جامعه می‌شود، شک کرد.[2]

راه حل کینز این بود که دولت باید توانائیهای خود در زمینه وضع مالیات، هزینه عمومی و غیره را به نحوی به کار گیرد که تضمین کند که کل تقاضا برای کالاهای تولید شده موجود جهت حفظ سطح اشتغال کامل کافی باشد. کینز برخلاف اقتصاددانان کلاسیک که حکومت را به ایجاد تعادل در بودجه (میان درآمدها و هزینه‌ها) دعوت می‌کردند، معتقد بود که حکومت به منظور افزایش

1. Barber, op. cit. 227-234.
2. Dalton, op. cit. pp. 101-3.

مجموعه تقاضا لازم است به راه حل کسری بودجه، یعنی فزونی هزینه بر درآمد متوسل شود. به نظر او تقلیل دستمزدها موجب کاهش عدم اشتغال نخواهد شد، بلکه تقاضای مؤثر را کاهش خواهد داد.

بنابراین با توجه به بی‌ثباتی نظام بازار و ناتوانی آن در کاربرد کامل نیروهای تولیدی، لزوم دخالت فعال دولت توجیه می‌شود. در غیر این صورت هم سرمایه‌داری و هم دموکراسی همانند آنچه با پیدایش نازیسم بر سر جمهوری وایمار آمد، در خطر قرار می‌گیرند. در واقع کینز موضع برخی از سوسیالیست‌های غربی را اتخاذ نمود ولی آن را از دیدگاه اقتصاد سرمایه‌داری موجه و مستدل ساخت. به نظر او علت اساسی عدم ثبات سرمایه‌گذاری خصوصی، وابستگی بی‌اندازه اقتصاد به مکانیسم بازار است؛ بنابراین دولت به عنوان عامل تنظیم‌کننده تا حدی جای مکانیسم بازار را می‌گیرد. اگر نازیها در تقلیل رکود و عدم اشتغال توفیق یافتند به این دلیل بود که خود به خود دستور کینز را به کار بردند و با افزایش هزینه‌های نظامی، اشتغال و بازده را افزایش دادند. اگر اقتصاد روسیه در دهه ۱۹۳۰ با رکود مواجه نشد به این دلیل بود که اقتصاد کمونیستی در زمان صلح شبیه اقتصاد غرب در دوران جنگ بود که در آن دولت نقش اساسی داشت. اگر غرب در زمان جنگ متقاضی خرید کلیه تولیدات در جهت اهداف جنگی بود، دولت شوروی در زمان صلح خواهان خرید حداکثر ممکن کالاهای سرمایه‌ای به منظور صنعتی کردن سریع کشور بود. در اقتصاد دولتی شوروی برنامه‌ریزی مرکزی تضمین می‌کرد که کل هزینه‌ها برای خرید کل تولید ناخالص ملی در سطح اشتغال کامل کافی باشد.[1]

نتیجه کلی این که پس از بحران بزرگ و به‌ویژه پس از جنگ دوم دولت به عنوان سازماندهنده سرمایه‌داری تا حدی جانشین مکانیسم بازار شد؛ رکود بزرگ ضربه‌های مهلکی بر سرمایه‌داری لسه‌فر وارد ساخت؛ نظریه کینز موجب شک در مبانی تئوریک اقتصاد لسه‌فر شد و جنگ دوم نیز ثابت کرد که برنامه‌ریزی دولتی می‌تواند موجد اشتغال کامل باشد. پس از جنگ، مداخله دولت در اقتصاد و

---

1. Ibid, pp. 103-6.

برنامه‌ریزی به صورت‌های گوناگون به منظور جلوگیری از تکرار رکود بزرگ جزء اساسی اقتصاد غرب شد. دولتهای سرمایه‌داری به درجات مختلف در زمینه توزیع درآمدها، سرمایه‌گذاری، موازنه پرداختها در تجارت بین‌المللی، سطح کلی قیمتها، حفظ اشتغال کامل و تأمین خدمات رفاهی مسئولیت‌هایی پیدا کردند.[1]

اقتصاد دولتهای رفاهی غرب پس از جنگ شاهد افزایش بازده و اشتغال و نیز تورم به جای نوسانات و رکود اقتصادی بود. میان سالهای ۷۶-۱۹۵۰ شاخص قیمت‌های مصرفی در اروپای غربی ۶۵٪ افزایش یافت. اما این دولتها تورم را از رکود و عدم اشتغال و نقصان بازده، کم‌زیان‌تر می‌دانستند. آنها از طریق هزینه‌های عمومی، مالیاتها و نرخ بهره بر سطح مصرف و سرمایه‌گذاری بخش خصوصی تأثیر می‌گذاشتند تا تقاضای مؤثر را حفظ کنند. همچنین اقدامات رفاهی دولت‌ها در مورد طبقات پائین گسترش یافت. دولتها بدون آنکه رویهم رفته بیش از حدود ۱/۴ صنایع را ملی کنند، هدایت کلی اقتصاد سرمایه‌داری را عهده‌دار شدند. کینز هم بر آن بود که دولت جهت هدایت اقتصاد نیازی به ملی کردن صنایع ندارد. در این دوران هزینه‌های عمومی حکومتها به طور متوسط حدود ۳۰٪ تا ۴۰٪ درآمد ناخالص را تشکیل می‌داد و سرمایه‌گذاری خالص دولتها معادل حدود ۲۰٪ درآمد ملی بود. همچنین گفته می‌شود که در نتیجه پیدایش دولت رفاهی سهم ۲۰٪ بالای جمعیت از درآمدها نسبت به قبل از جنگ کمتر و سهم ۲۰٪ پائین بیشتر شده و رویهمرفته سهم سرمایه در درآمد ملی کاهش و سهم دستمزدها و حقوقها افزایش یافته است.[2]

اهداف اقتصادی این کشورها چنانکه ذکر شد، تأمین اشتغال کامل، رشد اقتصادی متوازن، تثبیت قیمتها و توزیع عادلانه‌تر درآمدها بود. دولتهای غربی در تأمین اشتغال مسئولیت یافتند (در انگلستان به موجب کتاب سفید سال ۱۹۴۴ و در آمریکا به موجب قانون اشتغال سال ۱۹۴۶). لازمه حفظ اشتغال کامل رشد اقتصادی و افزایش تولید داخلی بود. اما دولتهایی که خود را متعهد به تأمین اشتغال کامل کردند، از سوی دیگر مواجه با مشکل بی‌ثباتی قیمتها شدند.

1. Ibid, pp. 143-4.
2. Ibid, pp. 146-9, 150.

با افزایش اشتغال و تولید همچنین تقاضا برای مواد خام افزایش می‌یافت. پس از جنگ در اروپا اشتغال و رشد و تورم با هم افزایش یافتند. نتیجه، مسابقه میان افزایش دستمزدها و قیمتها بود. بنابراین ایجاد تعادل میان اهداف چهارگانه فوق مهمترین ضرورت اقتصادی این نظامها بود. اشتغال کامل و رشد اقتصادی به بی‌ثباتی قیمتها می‌انجامید. باتوجه به این فرض که سرمایه‌داری آزاد نمی‌تواند تعادل لازم را ایجاد کند، برقراری این تعادل در گرو هنر سیاست اقتصادی و دخالت دولت تلقی می‌شد. هدف چنین سیاستی به طور کلی ایجاد تعادل میان کل جریان تولید و کل جریان درآمد در شرایط ثبات قیمتها و اشتغال بود. اما رویهمرفته در این نظامها، برعکس نظام اقتصاد دولتی کشورهای سوسیالیستی، امکان ایجاد چنین تعادلی بسیار دشوار می‌نمود.[1]

کنترل اقتصادی و برنامه‌ریزی، اساس سرمایه‌داری دولت رفاهی را تشکیل می‌داده است. هدف این کنترل، تنظیم تقاضای کل جامعه از طریق سیاستهای دولتی جهت حفظ ثبات و تأمین رشد اقتصادی در سطح اشتغال کامل بوده است. کنترل و برنامه‌ریزی اقتصادی در دولت رفاهی، باتوجه به این که هدف آن رشد یا تثبیت بوده، یا ماهیت آن تجویزی یا دستوری بوده، و یا برنامه‌ریزی کلان (اشتغال کامل، نرخ معینی از رشد، تثبیت قیمتها، تعادل موازنهٔ پرداختها) یا خرد (در مورد صنایع یا مناطق خاص) بوده، و یا از نظر میزان کنترل، مستقیم (مثل کنترل بر تجارت خارجی و یا بر قیمتها و دستمزدها) یا غیرمستقیم (مثل سیاستهای مالی و بودجه‌گذاری و سیاستهای پولی و اعتباری) بوده است، درجات و انواع مختلفی داشته است. درخصوص ملی کردن صنایع افکار عمومی در این کشورها مساعد نبود. اما یکی از توجیهاتی که برای ملی کردن صنایع به کار می‌رفت این بود که برخی صنایع ممکن است سودآور و کارا نباشند و تحت مالکیت خصوصی امکان رشد نداشته باشند. صنایع ذغال‌سنگ و راه‌آهن انگلستان پس از جنگ دوم به این دلیل ملی شد. در برخی از کشورها مثل ایتالیا

1. A. Gruchy, ***Comparative Economic Systems***, Houghton Mifflin, New York, 1966, pp. 22-45.

در دوران بحران بزرگ صنایع ظاهراً به دلیل نجات آنها از رکود، ملی شدند.[1]

در برخی کشورها مثل هلند و سوئد، هدف کنترل، تثبیت اقتصادی بوده است. مثلاً در هلند اهداف برنامه‌ریزی ایجاد اشتغال کامل، افزایش سرمایه‌گذاری و افزایش سهم دستمزدها در درآمد ملی بوده که از طریق شورای اقتصادی و اجتماعی مرکب از نمایندگان کارفرمایان و اتحادیه‌های کارگری، تعیین می‌شده است. در سوئد براساس رفرم بودجه سال ۱۹۳۷، بودجه کشور به بودجه هزینه‌های جاری و هزینه‌های سرمایه‌ای تقسیم شد و از کسری بودجه در جهت ایجاد اشتغال و تثبیت اقتصادی استفاده شد. در این کشور هیأت ملی بازار کار مرکب از نمایندگان کارفرمایان، کارگران و دولت مسئول کنترل و برنامه‌ریزی اقتصادی بوده است. وسیله عمده کنترل اقتصادی دولت نظام **ذخیره سرمایه‌گذاری** بوده است که براساس آن کارگاهها با استفاده از بخشودگی مالیاتی ۴۰٪ از سود خود را جهت سرمایه‌گذاری در هر سال کنار می‌گذاشته‌اند. از این میزان ۴۶٪ به بانک مرکزی سپرده می‌شود که تا صدور اجازه رسمی غیرقابل برداشت است. در شرایط نامطلوب اقتصادی، وزارت دارایی تصمیم می‌گیرد که چه میزان از ذخایر سرمایه‌گذاری و در چه مواردی به کارگرفته شود.[2]

فرانسه پس از جنگ پیچیده‌ترین نظام برنامه‌ریزی با هدف رشد اقتصادی را در بین کشورهای غربی ایجاد کرد. اما این برنامه‌ریزی تجویزی بود به این معنی که تنها چارچوب فعالیت اقتصادی را تعیین می‌کرد و هیچ مؤسسه‌ای را به پیروی از آن وادار نمی‌ساخت. اهداف آن نوسازی و رشد اقتصادی و اشتغال بود و در طرح برنامه نظرات گروههای ذینفوذ جلب می‌شد. شورای اقتصادی و اجتماعی مرکب از نمایندگان کارفرمایان، کارگران و دولت این نظرات را تلفیق می‌کرد. دولت خود حدود نیمی از سرمایه‌گذاری را انجام می‌داد و به صنایعی که مطابق با برنامه عمل می‌کردند، امتیازاتی می‌داد. موافقان، نرخ رشد ۴/۵٪ در سال را

---

1. R. Mckenzie and G. Tullock, ***Modern Political Economy: An Introduction to Economics***, Mcgraw-Hill, 1978-1985, ch. 32.

2. Gruchy, op, cit, pp. 191-3, 404-8.

نتیجه برنامه‌ریزی می‌دانستند. اما مخالفان برنامه‌ریزی را در واقع به عنوان ائتلافی میان بوروکراسی و الیگوپولیها بدون مشارکت واقعی اتحادیه‌ای کارگری و صنایع کوچک توصیف می‌کردند و اشاره می‌نمودند که نرخ رشد کشورهای بی‌برنامه‌ای چون آلمان و ایتالیا حتی بیشتر بوده است.[1]

در ایالات متحده آمریکا دخالت دولت در اقتصاد تا حد زیادی در واکنش به پیدایش انحصارات پدید آمد و از این‌رو خود در جهت تقویت مکانیسم رقابت بازاری صورت گرفت، زیرا انحصارات از تأثیرات اقتصاد بازاری بدور بوده‌اند. در سال ۱۸۹۰ اولین قانون فدرال ضد تراست (Sherman Act) ایجاد انحصار را جرمی علیه دولت اعلام کرد ولی لحن آن کلی بود. در سال ۱۹۱۴ قانون ضد تراست دیگری (Clayton Act) تبعیض در قیمت‌گذاری، تبانی در خرید و فروش، و خرید سهام یک شرکت به وسیله شرکت دیگر را ممنوع اعلام کرد. در سال ۱۹۳۶ قانون دیگری (Robinson-Patman Act) در جهت بهبود وضع رقابتی خرده فروشان کوچک وضع شد. در جهت اجرای این قوانین نیز سازمانهایی مانند دایره ضد تراست وزارت دادگستری و کمیسیون تجارت دولت فدرال ایجاد شد. اما برخی از انحصارات که **انحصارات طبیعی** خوانده می‌شوند، مشمول این قوانین نبودند (مانند شرکتهای تلفن). با این حال کمیسیونهای دولتی و ایالتی بر قیمت‌گذاری و کیفیت خدمات آنها نظارت می‌کردند. همچنین دولت فدرال جهت کنترل گسترش انحصارات به‌ویژه پس از جنگ دوم مستقیماً برخی خدمات (مانند پست و برق) را تحت اختیار خود درآورد.

دخالت دولت آمریکا در اقتصاد به شیوه‌های گوناگون از طریق مالیاتها، هزینه‌های عمومی و ایجاد اشتغال در جهت رفع نارسائیهای نظام بازاری صورت می‌گرفته است. مهمترین مالیاتها، مالیات بر درآمد تصاعدی، مالیات بر شرکتها و مالیات بر فروش بوده‌اند. به موجب قانون **فرصت‌های اقتصادی** مصوب ۱۹۶۴ دولت در زمینه تأمین حداقل دستمزد در صنایع، اعطای وام به کارگاههای

1. Ibid, pp. 195-220; p. Masse, "*The French Methods of Planning*" in M. Bornsetein(ed.) *Comparative Economic Systems*. Illinois 1956, pp. 213-228.

کوچک و کشاورزان فقیر مسئولیت‌هایی پیدا کرد.[۱]

نظریه کینز در زمینه جلوگیری از نوسان در اشتغال و تولید به وسیله یکی از پیروان او به نام **آبا لرنر** در کتاب ***اصول اقتصاد رفاهی*** (۱۹۴۴) تحت عنوان **مالیه کارکردی** در اقتصاد امریکا رواج یافت. لرنر نیز معتقد بود که هدف اصلی هزینه‌های عمومی نیل به اشتغال کامل و هدف اصلی مالیاتها کاهش هزینه‌های مصرفی و سرمایه‌گذاری جهت جلوگیری از تورم ناشی از هزینه‌های زیاد است. کسری بودجه و افزایش قرضه دولتی از آنجا که عدم اشتغال را کاهش می‌دهد بلامانع است. همچنین دولت امریکا در رابطه با حجم پول و محدودیت‌های ایجاد پول و اعتبار از طریق سیاستهای پولی در تنظیم اقتصاد دخالت می‌کرده است.

این سیاست‌ها بوسیله **فدرال رزرو سیستم** که تحت نظارت دورادور کنگره و رئیس‌جمهور قرار دارد، اجرا می‌شده است. حجم پول در ایالات متحده شامل پول نقد در گردش و حسابهای ذخیره بانکی نزد هزاران بانک تجاری خصوصی است. **فدرال رزرو** بر حسابهای ذخیره بانکها کنترل ندارد اما بانکهای تجاری مجبور بوده‌اند در مقابل هر دلار تقاضای ذخیره شده مقداری سنت به عنوان ذخیره به صورت پول یا اعتبار نزد فدرال رزرو نگه دارند (Percentage Reserve Requirement). در شرایط کاهش اشتغال، فدرال رزرو این درصد ذخیره ضروری را کاهش داده و درنتیجه بانکهای تجاری می‌توانسته‌اند وام‌های بیشتری اعطا کنند که خود موجب کاهش نرخ بهره و افزایش تقاضا برای وامهای بانکی توسط سرمایه‌گذاران می‌شده است. در زمان تورم، درصد ذخیره ضروری افزایش داده می‌شود که خود باید به کاهش حجم پول، افزایش نرخ بهره و کاهش هزینه‌ها و تورم بینجامد.[۲]

بدین سان دولت‌های سرمایه‌داری غرب از طریق کاربرد قدرتهای خود در زمینه هزینه‌های عمومی، سیاست‌های مالی و پولی، سرمایه‌گذاری، توزیع

---

1. Gruchy, op. cit. pp. 79-96.

2. R. Mckenzie and G. Tullock, op. cit. pp. 462-8, Gruchy,op. cit. pp. 128-52.

درآمدها و جز آن، به منظور دستیابی به تعادل میان اهداف رشد اقتصادی، حفظ اشتغال و رشد درآمدها نقش فعالی در اقتصاد پیدا کردند و تا اندازه‌ای جای مکانیسم بازار آزاد را گرفتند.

لیبرالیسم نو در واکنش به تجربه دولت رفاهی پدید آمده است و خود از جهاتی احیاء لیبرالیسم قدیمی در لباسی نو است. از لحاظ اقتصادی لیبرالهای نو به نظریه کینز و گرایش‌های کینزی در اقتصاد غرب تاخته‌اند و نقش دولت به عنوان عامل رفرم و تنظیم اقتصادی را مورد سؤال قرار داده و بر مزایای نظام رقابت آزاد بازاری تأکید کرده‌اند. آنها فعالیت دولت و بوروکراسی دولتی را نه معطوف به خیر عمومی بلکه خود نوعی فعالیت خصوصی نفع‌طلبانه تلقی می‌کنند. به نظر آنها کل نظام دولت رفاهی، اصل آزادی را در خطر قرار داده است، بدون آن که به مطلوب خود یعنی برابری نسبی رسیده باشد. لیبرالیسم نو از دیدگاهی تازه به مسائلی چون رقابت، بازار، عدم تمرکز و تقلیل قوای دولت به حداقل پرداخته است. برخی از لیبرالهای نو آن‌قدر در واکنش به دولت رفاهی و دخالت دولت در اقتصاد راه افراط پیموده‌اند که نهایتاً مدافع نوعی آنارشیسم سرمایه‌دارانه شده‌اند. هدف این مقاله بررسی لیبرالیسم نو به عنوان چرخشی جدید در سنت تفکر لیبرالی و نیز تأثیرات عملی آن بر سیاست برخی از کشورهای غربی است.

از اواخر دهه ۱۹۷۰ در انگلستان، آمریکا، استرالیا، نیوزیلند، آلمان، فرانسه و برخی کشورهای دیگر سیاست‌های کینزی تنظیم تقاضای کل جای خود را به تدریج به سیاستهای پولی و سیاستهایی که به جای تقاضا بر عرضه تأکید می‌گذاشت داد. پیشتر، پیروان کینزیانیسم توسعه اقتصادی پس از جنگ دوم را به نظریه و سیاست اقتصادی کینزی نسبت می‌دادند. به نظرآنها عوامل تثبیت تقاضایی که نظریه کینزی در اقتصاد غرب وارد کرد، موجب رشد و رفاه شده بود. اما به ویژه بحران رکود دهه ۱۹۷۰ موجب بروز تردید در این نظریه شد. مخالفان بر آن شدند که پیروزی مکتب کینز نه علت بلکه خود معلول توسعه اقتصادی پس از جنگ بوده است. مظاهر این بحران در رشد همزمان تورم و عدم اشتغال، رکود سرمایه‌گذاری و ورشکستگی برخی صنایع و مؤسسات مالی آشکار شد.

این بحران خود بحرانی در کینزیانیسم ایجاد کرد و موجب گرایش به سیاست‌های پولی و نظرات اقتصاد نئوکلاسیک شد.

بر طبق تحلیل آندره گوندرفرانک چنین حمله‌ای به نظریه کینز مبتنی بر اشکالات و نقائص درونی خود آن نظریه نبوده است. این اشکالات در دو نکته خلاصه می‌شود: یکی این که نظریه کینز فرض می‌کند بازار کاملاً رقابتی است و براساس آن تقاضا عرضه خود را ایجاد می‌کند، حال آنکه بازار سرمایه‌داری اساساً دارای تمایلات انحصاری است و این تمایلات خود به بروز عدم اشتغال، تورم و رکود می‌انجامند. از همین‌رو نظریه کینز که فرض می‌کند عرضه در واکنش به تغییرات در تقاضا پیدا می‌شود، نمی‌تواند وقوع همزمان عدم اشتغال و تورم را توضیح دهد. دوم این که نظریه کینزی برای اجرای سیاست تثبیت اقتصادی بر وجود دولت نیرومند ملی تأکید می‌گذارد، حال آنکه چنین دولتی همواره زیر تأثیر اقتصاد بین‌المللی قرار دارد و بنابراین نمی‌تواند براساس نظر کینزی عمل کند و از سوی دیگر چنین سیاستی نیز در سطح اقتصاد جهانی قابل اعمال نیست. خلاصه اینکه نظریه کینزی اصولاً تأثیر اقتصاد بین‌المللی را در نظر نمی‌گیرد. به نظر فرانک منتقدین کینزیانیسم به این دو اشکال توجه نکرده‌اند زیرا انتقاد آنها از موضع راست صورت می‌گیرد.[1]

بر طبق تحلیل فرانک، دلایل اصلی ورشکستگی نظریه کینزی را باید در بحران جهانی اقتصاد سرمایه‌داری یعنی اشباع سرمایه و کاهش نرخ بهره جست که سیاست‌های کینزی تنظیم تقاضای مؤثر کلی را با نیازمندیهای فعلی سرمایه بی‌ارتباط ساخته و سیاست تقلیل هزینه را در صدر علائق اقتصادی و سیاسی سرمایه‌داران قرار داده است. با کاهش نرخ بهره در دهه ۱۹۶۰ و با افزایش ظرفیت تولیدی و سرمایه مالی جهت سرمایه‌گذاریهای سودآور، افزایش نرخ بهره هدف اصلی سرمایه بوده است. مکانیسم نیل به این هدف کاهش هزینه‌های خصوصی و اجتماعی تولید است. سیاست کینزی افزایش تقاضا تا وقتی که کاهش هزینه‌ها

---

1. A. G. Frank, ***Critique and Anti-Critique: Essays on Deqendence and Reformism***, London, Macmillan, 1984, pp. 189-195.

موجب افزایش نرخ بهره شود و دورانی از سرمایه‌گذاریهای وسیع را به همراه بیاورد، دیگر به نفع سرمایه نخواهد بود. سیاست عمده اجرای این هدف کاهش هزینه‌های دستمزد واقعی و اجتماعی یعنی هزینه‌های رفاهی، آموزش و بهداشت، کاهش مالیاتهایی که منبع پرداخت این هزینه‌ها هستند و جز آن بوده است.[1]

نظریه اقتصادی لیبرالیسم نو ترکیبی از نظریه پولی و نظریه نئوکلاسیک است. بر طبق نظریه پولی لیبرالهای نو، تنها حجم پول تعیین کننده سطح قیمتهاست. یعنی حجم زیاد پول و عرضه کم، موجب افزایش تورم می‌شود و از سوی دیگر کسری بودجه حکومت و هزینه‌گذاری بر آن اساس موجب افزایش حجم پول می‌گردد. بنابراین پیروان این نظریه خواهان کاهش هزینه‌های دولتی و حجم پول بوده‌اند به این منظور که تورم کاهش یابد حتی اگر این خود به افزایش عدم اشتغال بینجامد. از دیدگاه آنهاتورم دشمن اصلی است.

لیبرالیسم نو در عرصهٔ اندیشه سیاسی نیز به گسترش دستگاه دولتی حمله کرده و برخی از ایده‌آلهای لیبرالیسم کلاسیک درخصوص محدودیت فعالیت دولت را احیا نموده است. در اینجا به بررسی نظرات برخی از مهمترین لیبرالهای نو در حوزه نظریه اقتصادی و اندیشه سیاسی می‌پردازیم.

میلتون فریدمن

از دیدگاه نظریه اقتصادی، میلتون فریدمن مشهورترین متفکر در بین لیبرالهای جدید است که نظریه کینز را مورد انتقاد قرار داده و از کاهش هزینه‌های دولتی حمایت کرده است. از نظر سیاسی استدلال اساسی او این است که آزادی تنها در نظام سرمایه‌داری دست‌یافتنی است و این نظام خود بیشترین فرصت‌ها را برای بهبود وضع تهیدستان ایجاد می‌کند. از همین‌رو فریدمن سرسختانه از سرمایه‌داری دفاع کرده است. چنانکه دیدیم سیاست‌های اقتصادی دولت‌های غربی پس از جنگ مبتنی بر گرایش کینزی بوده است که خواهان حفظ اشتغال کامل از طریق کاربرد سیاستهای مالی حکومت است. براین اساس کاهش مالیاتها

1. Ibid, pp. 195-201.

و یا افزایش هزینه‌های عمومی و نیز افزایش مالیاتها یا کاهش سرمایه‌گذاری عمومی وسائل اصلی پیشگیری از رکود و عدم اشتغال و تورم و ایجاد ثبات اقتصادی هستند. خلاصه اینکه دولت باید از طریق سیاستهای مناسب میان کاهش اشتغال و تورم تعادل ایجاد کند. از دیدگاه کینز میزان بالایی از تورم و عدم اشتغال با هم پیش نمی‌آمدند. اما به نظر فریدمن سیاست‌های کینزی در واقع درست از کار درنیامده و به ویژه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تورم بالا و عدم اشتغال بالا با هم بروز کرده‌اند. چنانکه دیدیم به نظر کینز اشتغال بستگی به کل هزینه‌ها یعنی هزینه‌های مصرفی و سرمایه‌گذاری داشت. در زمینه هزینه‌های مصرفی، مردم اگر قسمتی از درآمد خود را پس‌انداز کنند و اگر پس‌اندازشان سرمایه‌گذاری نشود، نتیجه افزایش عدم اشتغال خواهد بود. تا پیش از کینز اعتقاد بر این بود که نرخ بهره ظاهراً عاملی است که عرضهٔ پس‌اندازها برای سرمایه‌گذاری را با تقاضا برای آن متعادل می‌سازد. اما کینز بر آن بود که تمایل به پس‌انداز به عواملی مستقل از نرخ بهره بستگی دارد. همچنین به نظر او توزیع نابرابر ثروت مانع اشتغال کامل بود. از دیدگاه کینز تمایل کم به مصرف یعنی تمایل زیاد به پس‌انداز مانع رشد سرمایه‌گذاری می‌شد، بنابراین اگر پس‌اندازها و درآمد ثروتمندان سرمایه‌گذاری نشود، نتیجه کاهش اشتغال خواهد بود. پس افزایش مالیات بر ثروت ثروتمندان موجب رشد سرمایه‌گذاری می‌شود. با افزایش مالیات بر ثروت، سایر مالیاتها قابل تقلیل می‌شوند و درنتیجه مصرف افزایش یافته و این خود تمایل به سرمایه‌گذاری را افزایش می‌دهد و اشتغال را بالا می‌برد. قبلاً فرض می‌شد که نرخ بالای بهره موجب جلب سرمایه‌ها برای سرمایه‌گذاری می‌شود، اما کینز بر آن بود که نرخ پائین بهره حتی موجب جلب بیشتر سرمایه‌ها می‌گردد. بنابراین حکومت باید نرخ بهره را پائین بیاورد. همچنین براساس اقتصاد کلاسیک فرض می‌شد که نوسان دستمزدها موجب تعادل نهایی در عرضه و تقاضای نیروی کار می‌گردد. اما به نظر کینز، چنانکه دیدیم، اگر حکومت در فراگرد کل تقاضا دخالت و آن را تنظیم نکند، عدم اشتغال به صورت قابل ملاحظه‌ای ادامه خواهد یافت. به علاوه کینز معتقد بود که حجم پول جاری در این خصوص تأثیری ندارد؛ بحران بزرگ ناشی از کاهش تقاضای

سرمایه‌گذاری بود که خود از کاهش تقاضای مؤثر برای کالاها مایه می‌گرفت. پس به نظر کینز سیاست پولی نتوانسته بود تقاضای مؤثر لازم را برای کاهش میزان عدم اشتغال ایجاد کند. به نظر او تنها وظیفه اصلی سیاست پولی پائین نگه داشتن نرخ بهره به منظور تشویق سرمایه‌گذاری بود.

در مقابل، فریدمن در ***تاریخ پولی ایالات متحده*** (۱۹۶۳) استدلال کرد که سیاست پولی آمریکا علت اصلی بحران رکود بوده است. **فدرال رزور** در بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۳۳ یک سوم از حجم پول را کاهش داده بود. کینز استدلال کرده بود که اقتصاد بازاری اساساً بی‌ثبات و نیازمند دخالت دولت است. اما چنین استدلالی به نظر فریدمن نادرست است. به نظر او بحران بزرگ نتیجه اشتباهات و ناتوانیهای **فدرال رزرو** بود که اجازه داد عرضه پول کاهش یابد و درنتیجه بانکها یکی پس از دیگری ورشکست شوند. اگر فدرال رزرو اوراق بهادار دولتی را می‌خرید، بانکها پول بیشتری به دست می‌آوردند. به نظر فریدمن علت این اشتباه رقابت میان فدرال رزرو بانک نیویورک و هیئت مدیره فدرال رزرو واشنگتن بود که بر اثر آن فدرال رزرو واشنگتن راه حل نیویورک در خصوص خرید اسناد دولتی را در بازار آزاد نپذیرفت. پس بحران نتیجه ناتوانی یک مؤسسه دولتی بود نه نظام سرمایه‌داری و نیز برخلاف نظر کینز سیاست پولی دراین خصوص دارای اهمیت بسیاری است.

در عمل نیز تحولات اقتصادی پس از جنگ در غرب موجب تردید در درستی نظرات کینز شد. هواداران نظریهٔ کینز پیش‌بینی می‌کردند که پس از جنگ باکاهش هزینه‌های نظامی دولتها و درنتیجه کاهش تقاضا رکود اقتصادی به وقوع بپیوندد، لیکن چنین رکودی اتفاق نیفتاد. همچنین با آنکه برخی دولتهای غربی براساس دیدگاه کینزی نرخ بهره را جهت تشویق سرمایه‌گذاری پائین نگه داشتند، اما با رشد تورم مجبور به ترک آن سیاست شدند. به نظر فریدمن یکی از تحولات اقتصادی مهم در اروپای پس از جنگ که موجب تردید در نظریات کینز شد، وقوع همزمان سطح بالای عدم اشتغال و سطح بالای تورم بود.

بیشتر فرض بر آن بود که میان سطح عدم اشتغال و نرخ نوسان دستمزدها رابطهٔ ثابتی وجود دارد به این معنی که سطح بالای عدم اشتغال همراه با کاهش

دستمزدها (و قیمتها) و سطح پائین عدم اشتغال همراه با افزایش دستمزدها (و قیمتها) خواهد بود. به عبارت دیگر سطح پائین عدم اشتغال با سطح بالای تورم و سطح بالای عدم اشتغال با سطح پائین تورم همراه خواهد بود. اما تجربه خلاف این رابطه را ثابت کرد. فریدمن در توضیح این وضعیت بر اهمیت تمیز میان دستمزدهای واقعی و اسمی تأکید گذاشت و همچنین اهمیت تصور مردم دربارهٔ تغییر دستمزدها را نیز مورد تأکید قرار داد. برای مثال وقتی تغییری ناگهانی در مجموعه تقاضا رخ دهد، هر تولید کننده‌ای این تحول را تنها در ارتباط با کالاهای خود تعبیر می‌کند و درنتیجه ممکن است به افزایش تولید با قیمتهای بالاتر تصمیم بگیرد و به تبع آن دستمزدهای اسمی بالاتری بپردازد. زیرا از نظر او آنچه مهم است نه سطح دستمزدها به طور کلی بلکه سطح دستمزدهای کارگران خود اوست. در واقع وی دستمزد اسمی بالاتری را دستمزد واقعی پائین‌تری تلقی می‌کند. اما از نظر کارگران قدرت خرید واقعی دستمزد اهمیت دارد. آنها ممکن است افزایش دستمزدهای اسمی خود را افزایش واقعی تلقی کنند اما به زودی از این توهم بیرون می‌آیند، همچنان که تولید کنندگان هم به واقعیت پی خواهند برد و بر اساس نرخ تورم جدید عمل خواهند کرد. پس آنچه اهمیت دارد نه صرف تورم، بلکه تورمِ پیش‌بینی نشده است. بنابراین میان تورم و عدم اشتغال رابطهٔ ثابتی وجود ندارد و نمی‌توان سیاست اقتصادی را براساس چنین رابطه‌ای استوار کرد. سیاستمداران نمی‌توانند میان تورم و عدم اشتغال دست به انتخاب بزنند؛ تنها می‌توان گفت که عدم اشتغال خود ممکن است نتیجهٔ تورم و یا نتیجهٔ موقت جلوگیری از تورم باشد.

فریدمن در توضیح رابطهٔ تورم و عدم اشتغال بر آن است که همواره یک نرخ طبیعی عدم اشتغال وجود دارد که وابسته به عوامل اقتصادی واقعی مانند میزان رقابت یا انحصار، واکنش تولید کنندگان به تقاضای مصرف کنندگان و غیره است. حکومت می‌تواند از طریق تغییر حجم پول تأثیری موقتی بر نرخ عدم اشتغال بگذارد، اما در درازمدت نمی‌توان به تنهایی از طریق سیاست پولی نرخ طبیعی عدم اشتغال را از بین برد، حال آنکه می‌توان در آن نرخ از طریق رفع موانع کارایی نظام بازاری تأثیر گذاشت. بنابراین اگر عدم اشتغال درنتیجهٔ افزایش عرضهٔ

پول پائین‌تر از نرخ طبیعی باشد، کاهش عرضه پول در گردش موجب افزایش عدم اشتغال تا سطح نرخ طبیعی خواهد شد.

اشتغال کامل بدون توجه به عوامل واقعی بازار قابل حصول نیست. از آنجا که کارگران و تولید کنندگان توقعات خود را براساس نرخ متصور تورم تنظیم می‌کنند، تنها از طریق افزایش و تشدید تورم سطح اشتغال بالاتر از نرخ طبیعی عدم اشتغال نگه داشته می‌شود.

در عمل در طی سالهای اخیر تورم بالاتر همراه با عدم اشتغال بالاتر از نرخ طبیعی بوده است. به عقیدهٔ فریدمن دلیل این وضعیت این است که از نظر بازیگران اقتصادی وضعیت اقتصادی بسیار متغیر و بی‌ثبات است. زیرا حکومت در قیمتها و دستمزدها دخالت می‌کند و درنتیجه نیروهای بازار به خوبی عمل نمی‌کنند و عدم اشتغال بیش از نرخ طبیعی پیدا می‌شود. رویهمرفته تورم نتیجهٔ افزایش عرضهٔ پول مازاد بر نرخ رشد بازده واقعی است و عدم اشتغال هم در درازمدت به عوامل واقعی در نظام بازاری بستگی دارد.[1]

به نظر فریدمن کنترل حجم پول در گردش، نقش مهمی در حفظ ثبات اقتصادی دارد و سیاست مالی دولت برای نیل به این مقصود کافی نیست. رویهم رفته چنانکه ذکر شد تورم نتیجهٔ افزایش عرضه پول بیش از حد نرخ رشد بازده واقعی است و تنها راه‌حل آن نرخ پائین‌تر افزایش حجم پول است. افزایش قیمتها درنتیجهٔ افزایش حجم پول مبین افزایش تقاضا برای کالا نیست، اما تولید کنندگان به اشتباه چنین می‌پندارند. فریدمن خواستار سیاست افزایش مستمر و تدریجی حجم پول به منظور ایجاد چارچوب پولی با ثباتی است که موجب تورم اندک و رشد متناسب و اشتغال گردد.[2]

فریدمن در کتاب *سرمایه‌داری و آزادی* (۱۹۶۲) به بررسی دربارهٔ رابطه آزادی در اقتصاد و آزادی به طور کلی پرداخته است. به نظر او نمی‌توان با از بین بردن آزادی اقتصادی آزادی سیاسی را حفظ کرد. از نظر تاریخی، آزادیهای مدنی و سیاسی تنها در شرایط برقراری آزادی اقتصادی برقرار بوده‌اند. به نظر او حکومت

---

1. Ibid, pp. 64-70.

2. Ibid, pp. 67-69.

مهمترین مانع آزادی فردی است و برای تأمین این آزادی باید قدرت حکومت را تا آنجا که ممکن است پراکنده کرد. توزیع قدرت اقتصادی نیز خود می‌تواند موجب تضعیف قدرت حکومت گردد. در اقتصاد سرمایه‌داری دولت رفاهی، تأکید بر برابری به زیان آزادی فردی تمام شده و به تمرکز قدرت در دست دولت انجامیده است. البته مقصود او از برابری، برابری حقوقی در نزد قانون و یا برابری در فرصتها نیست، بلکه منظور برابری اقتصادی است که گفته می‌شود می‌باید مبتنی بر عدالت و انصاف باشد، اما از آنجا که یکی باید ملاک انصاف و عدالت را تعیین کند و نهایتاً هم قدرت سیاسی به چنین کاری دست می‌زند، نتیجه چیزی جز افزایش قدرت حکومت به زیان آزادی نخواهد بود. از این‌رو فریدمن هوادار دولت محدود و یا حداقل است که تنها در سرمایه‌داری قابل حصول است. به نظر او سرمایه‌داری بیش از سوسیالیسم به برابری و بهبود وضع تهیدستان انجامیده است. جامعه‌ای که به دنبال برابری می‌رود، آزادی را قربانی می‌کند و به برابری هم دست نمی‌یابد. در همین زمینه وی به نقد از نارسائیها و ناتوانائیهای بخش دولتی در اقتصاد آمریکا نیز پرداخته است. رویهمرفته به نظر فریدمن باید درخصوص دخالت دولت در اقتصاد بسیار محتاطانه عمل کرد و سود و زیان آن را به درستی سنجید. وی استدلال می‌کند که سیاست تأمین اجتماعی مآلاً به سود طبقهٔ متوسط و به زیان طبقات بالا و پائین تمام می‌شود و خود موجب وابستگی افراد از نظر روحی به دولت می‌گردد و ابتکار عمل فردی را از بین می‌برد: «ما فراموش کرده‌ایم که بزرگترین تهدید و خطر برای آزادی انسان تمرکز قدرت است، خواه در دست حکومت یا هر فرد یا گروه دیگر. ما خود را ترغیب کرده‌ایم که تفویض قدرت به شرطی که در راه نیل به اهداف خوب باشد درست و مطمئن است». دخالت دولت در اقتصاد مآلاً به سود صاحبان قدرت و ثروت تمام می‌شود: «در سیاست نیز دست پنهانی وجود دارد که درست در جهت مخالف دست پنهان آدام اسمیت عمل می‌کند. افرادی که در پی پیشبرد مصالح عمومی هستند به وسیلهٔ دست پنهان سیاسی به پیشبرد مصالح خاص سوق داده

می‌شوند.»[1] به طور خلاصه فریدمن از هواداران سرسخت کاهش هزینه‌های دولت، تقلیل نقش دولت به حداقل و سرمایه‌داری آزاد بوده و سرمایه‌داری را تنها نظام ضامن آزادیهای فردی به شمار آورده است. نظریات اقتصادی او به ویژه در مورد سیاستهای پولی در سالهای اخیر مورد توجه برخی حکومت‌های دارای گرایش لیبرالیسم نو قرار گرفته است.

فریدریش هایک

هایک فیلسوف و اقتصاددان لیبرال اطریشی تبار رویهم رفته برنامه‌ریزی متمرکز و دخالت دولت در اقتصاد را زمینه پیدایش توتالیتریانیسم و محو آزادی فردی به شمار آورده است. وی در یکی از آثار اولیه خود تحت عنوان *راهی به سوی بردگی* (۱۹۴۳) استدلال کرده است که روشنفکران اروپایی با تأکید بر دخالت در اقتصاد و برنامه‌ریزی متمرکز، آزادی را که اساس تمدن غرب است به خطر انداخته‌اند.

به نظر او جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی راهی به سوی بردگی هستند. رشد و توسعه قابل برنامه‌ریزی نیست و برای نیل بدان بجای ایجاد دستگاههای هدایت دولتی می‌باید انرژی خلاقهٔ افراد را آزاد کرد و موانعی را که حکومت بر سر راه آزادی فرد ایجاد کرده است، از میان برداشت. هایک همین استدلال را در کتاب *بنیاد آزادی* (The constitution of Liberty) (۱۹۶۰) پی گرفت و در آن باز هم تأکید کرد که اصل زیربنایی تمدن غرب یعنی اصل آزادی به تدریج دستخوش فراموشی شده است. روشنفکران اروپایی با جستجوی جهانی بهتر و مبتنی بر اصل برابری ندانسته جامعه را به کام توتالیتریانیسم فرو می‌برند. به نظر او عظمت تمدن غرب مبتنی بر احترام به نوع خاصی از آزادی یعنی خودمختاری فردی بوده است. از دیدگاه او آزادی به معنی فقدان اجبار خارجی و یا وابستگی به ارادهٔ خودسرانهٔ دیگران است، یعنی همان مفهوم منفی آزادی.

هایک از سه امر منفی گرامی و بزرگ در تمدن اروپایی نام می‌برد: صلح، آزادی و عدالت. آزادی مثبت به نظر او اصلاً آزادی نیست بلکه نوعی قدرت

1. Friedman, M. and R. op. cit, p. 309, quoted in Green. op. cit. p. 81.

دستمزدها (و قیمتها) و سطح پائین عدم اشتغال همراه با افزایش دستمزدها (و قیمتها) خواهد بود. به عبارت دیگر سطح پائین عدم اشتغال با سطح بالای تورم و سطح بالای عدم اشتغال با سطح پائین تورم همراه خواهد بود. اما تجربه خلاف این رابطه را ثابت کرد. فریدمن در توضیح این وضعیت بر اهمیت تمیز میان دستمزدهای واقعی و اسمی تأکید گذاشت و همچنین اهمیت تصور مردم دربارهٔ تغییر دستمزدها را نیز مورد تأکید قرار داد. برای مثال وقتی تغییری ناگهانی در مجموعه تقاضا رخ دهد، هر تولید کننده‌ای این تحول را تنها در ارتباط با کالاهای خود تعبیر می‌کند و درنتیجه ممکن است به افزایش تولید با قیمتهای بالاتر تصمیم بگیرد و به تبع آن دستمزدهای اسمی بالاتری بپردازد. زیرا از نظر او آنچه مهم است نه سطح دستمزدها به طور کلی بلکه سطح دستمزدهای کارگران خود اوست. در واقع وی دستمزد اسمی بالاتری را دستمزد واقعی پائین‌تری تلقی می‌کند. اما از نظر کارگران قدرت خرید واقعی دستمزد اهمیت دارد. آنها ممکن است افزایش دستمزدهای اسمی خود را افزایش واقعی تلقی کنند اما به زودی از این توهم بیرون می‌آیند، همچنان که تولید کنندگان هم به واقعیت پی خواهند برد و بر اساس نرخ تورم جدید عمل خواهند کرد. پس آنچه اهمیت دارد نه صرف تورم، بلکه تورمِ پیش‌بینی نشده است. بنابراین میان تورم و عدم اشتغال رابطهٔ ثابتی وجود ندارد و نمی‌توان سیاست اقتصادی را براساس چنین رابطه‌ای استوار کرد. سیاستمداران نمی‌توانند میان تورم و عدم اشتغال دست به انتخاب بزنند؛ تنها می‌توان گفت که عدم اشتغال خود ممکن است نتیجهٔ تورم و یا نتیجهٔ موقت جلوگیری از تورم باشد.

فریدمن در توضیح رابطهٔ تورم و عدم اشتغال بر آن است که همواره یک نرخ طبیعی عدم اشتغال وجود دارد که وابسته به عوامل اقتصادی واقعی مانند میزان رقابت یا انحصار، واکنش تولید کنندگان به تقاضای مصرف کنندگان و غیره است. حکومت می‌تواند از طریق تغییر حجم پول تأثیری موقتی بر نرخ عدم اشتغال بگذارد، اما در درازمدت نمی‌توان به تنهایی از طریق سیاست پولی نرخ طبیعی عدم اشتغال را از بین برد، حال آنکه می‌توان در آن نرخ از طریق رفع موانع کارایی نظام بازاری تأثیر گذاشت. بنابراین اگر عدم اشتغال درنتیجهٔ افزایش عرضهٔ

پول پائین‌تر از نرخ طبیعی باشد، کاهش عرضه پول در گردش موجب افزایش عدم اشتغال تا سطح نرخ طبیعی خواهد شد.

اشتغال کامل بدون توجه به عوامل واقعی بازار قابل حصول نیست. از آنجا که کارگران و تولید کنندگان توقعات خود را براساس نرخ متصور تورم تنظیم می‌کنند، تنها از طریق افزایش و تشدید تورم سطح اشتغال بالاتر از نرخ طبیعی عدم اشتغال نگه داشته می‌شود.

در عمل در طی سالهای اخیر تورم بالاتر همراه با عدم اشتغال بالاتر از نرخ طبیعی بوده است. به عقیدهٔ فریدمن دلیل این وضعیت این است که از نظر بازیگران اقتصادی وضعیت اقتصادی بسیار متغیر و بی‌ثبات است. زیرا حکومت در قیمتها و دستمزدها دخالت می‌کند و درنتیجه نیروهای بازار به خوبی عمل نمی‌کنند و عدم اشتغال بیش از نرخ طبیعی پیدا می‌شود. رویهمرفته تورم نتیجهٔ افزایش عرضهٔ پول مازاد بر نرخ رشد بازده واقعی است و عدم اشتغال هم در درازمدت به عوامل واقعی در نظام بازاری بستگی دارد.[۱]

به نظر فریدمن کنترل حجم پول در گردش، نقش مهمی در حفظ ثبات اقتصادی دارد و سیاست مالی دولت برای نیل به این مقصود کافی نیست. رویهم رفته چنانکه ذکر شد تورم نتیجهٔ افزایش عرضه پول بیش از حد نرخ رشد بازده واقعی است و تنها راه‌حل آن نرخ پائین‌تر افزایش حجم پول است. افزایش قیمتها درنتیجهٔ افزایش حجم پول مبین افزایش تقاضا برای کالا نیست، اما تولید کنندگان به اشتباه چنین می‌پندارند. فریدمن خواستار سیاست افزایش مستمر و تدریجی حجم پول به منظور ایجاد چارچوب پولی با ثباتی است که موجب تورم اندک و رشد متناسب و اشتغال گردد.[۲]

فریدمن در کتاب *سرمایه‌داری و آزادی* (۱۹۶۲) به بررسی دربارهٔ رابطه آزادی در اقتصاد و آزادی به طور کلی پرداخته است. به نظر او نمی‌توان با از بین بردن آزادی اقتصادی آزادی سیاسی را حفظ کرد. از نظر تاریخی، آزادیهای مدنی و سیاسی تنها در شرایط برقراری آزادی اقتصادی برقرار بوده‌اند. به نظر او حکومت

1. Ibid, pp. 64-70.
2. Ibid, pp. 67-69.

مهمترین مانع آزادی فردی است و برای تأمین این آزادی باید قدرت حکومت را تا آنجا که ممکن است پراکنده کرد. توزیع قدرت اقتصادی نیز خود می‌تواند موجب تضعیف قدرت حکومت گردد. در اقتصاد سرمایه‌داری دولت رفاهی، تأکید بر برابری به زیان آزادی فردی تمام شده و به تمرکز قدرت در دست دولت انجامیده است. البته مقصود او از برابری، برابری حقوقی در نزد قانون و یا برابری در فرصتها نیست، بلکه منظور برابری اقتصادی است که گفته می‌شود می‌باید مبتنی بر عدالت و انصاف باشد، اما از آنجا که یکی باید ملاک انصاف و عدالت را تعیین کند و نهایتاً هم قدرت سیاسی به چنین کاری دست می‌زند، نتیجه چیزی جز افزایش قدرت حکومت به زیان آزادی نخواهد بود. از این‌رو فریدمن هوادار دولت محدود و یا حداقل است که تنها در سرمایه‌داری قابل حصول است. به نظر او سرمایه‌داری بیش از سوسیالیسم به برابری و بهبود وضع تهیدستان انجامیده است. جامعه‌ای که به دنبال برابری می‌رود، آزادی را قربانی می‌کند و به برابری هم دست نمی‌یابد. در همین زمینه وی به نقد از نارسائیها و ناتوانائیهای بخش دولتی در اقتصاد آمریکا نیز پرداخته است. رویهمرفته به نظر فریدمن باید درخصوص دخالت دولت در اقتصاد بسیار محتاطانه عمل کرد و سود و زیان آن را به درستی سنجید. وی استدلال می‌کند که سیاست تأمین اجتماعی مآلاً به سود طبقهٔ متوسط و به زیان طبقات بالا و پائین تمام می‌شود و خود موجب وابستگی افراد از نظر روحی به دولت می‌گردد و ابتکار عمل فردی را از بین می‌برد: «ما فراموش کرده‌ایم که بزرگترین تهدید و خطر برای آزادی انسان تمرکز قدرت است، خواه در دست حکومت یا هر فرد یا گروه دیگر. ما خود را ترغیب کرده‌ایم که تفویض قدرت به شرطی که در راه نیل به اهداف خوب باشد درست و مطمئن است». دخالت دولت در اقتصاد مآلاً به سود صاحبان قدرت و ثروت تمام می‌شود: «در سیاست نیز دست پنهانی وجود دارد که درست در جهت مخالف دست پنهان آدام اسمیت عمل می‌کند. افرادی که در پی پیشبرد مصالح عمومی هستند به وسیلهٔ دست پنهان سیاسی به پیشبرد مصالح خاص سوق داده

می‌شوند.»[1] به طور خلاصه فریدمن از هواداران سرسخت کاهش هزینه‌های دولت، تقلیل نقش دولت به حداقل و سرمایه‌داری آزاد بوده و سرمایه‌داری را تنها نظام ضامن آزادیهای فردی به شمار آورده است. نظریات اقتصادی او به ویژه در مورد سیاستهای پولی در سالهای اخیر مورد توجه برخی حکومت‌های دارای گرایش لیبرالیسم نو قرار گرفته است.

فریدریش هایک

هایک فیلسوف و اقتصاددان لیبرال اطریشی تبار رویهم رفته برنامه‌ریزی متمرکز و دخالت دولت در اقتصاد را زمینه پیدایش توتالیتریانیسم و محو آزادی فردی به شمار آورده است. وی در یکی از آثار اولیه خود تحت عنوان *راهی به سوی بردگی* (۱۹۴۳) استدلال کرده است که روشنفکران اروپایی با تأکید بر دخالت در اقتصاد و برنامه‌ریزی متمرکز، آزادی را که اساس تمدن غرب است به خطر انداخته‌اند.

به نظر او جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی راهی به سوی بردگی هستند. رشد و توسعه قابل برنامه‌ریزی نیست و برای نیل بدان بجای ایجاد دستگاههای هدایت دولتی می‌باید انرژی خلاقهٔ افراد را آزاد کرد و موانعی را که حکومت بر سر راه آزادی فرد ایجاد کرده است، از میان برداشت. هایک همین استدلال را در کتاب *بنیاد آزادی* (The constitution of Liberty) (۱۹۶۰) پی گرفت و در آن باز هم تأکید کرد که اصل زیربنایی تمدن غرب یعنی اصل آزادی به تدریج دستخوش فراموشی شده است. روشنفکران اروپایی با جستجوی جهانی بهتر و مبتنی بر اصل برابری ندانسته جامعه را به کام توتالیتریانیسم فرو می‌برند. به نظر او عظمت تمدن غرب مبتنی بر احترام به نوع خاصی از آزادی یعنی خودمختاری فردی بوده است. از دیدگاه او آزادی به معنی فقدان اجبار خارجی و یا وابستگی به ارادهٔ خودسرانهٔ دیگران است، یعنی همان مفهوم منفی آزادی.

هایک از سه امر منفی گرامی و بزرگ در تمدن اروپایی نام می‌برد: صلح، آزادی و عدالت. آزادی مثبت به نظر او اصلاً آزادی نیست بلکه نوعی قدرت

---

1. Friedman, M. and R. op. cit, p. 309, quoted in Green. op. cit. p. 81.

است. حکومت با تأکید در برابری و ترویج آزادی مثبت در واقع قدرت افراد را افزایش می‌دهد. دخالت دولت در اقتصاد تحت عنوان تأمین عدالت اجتماعی اصل آزادی منفی را خدشه‌دار کرده است. آزادی منفی تنها به وسیله قانون حفظ می‌شود، از این‌رو دموکراسی به معنی حکومت قانون است و ربطی به ماهیت حکام و شیوه انتخاب آنها ندارد.[1]

یکی از اصول اساسی اندیشه هایک تأکید او بر محدودیت شناخت آدمی است و از همین‌رو وی استدلال می‌کند که برنامه‌ریزی و تمرکز اقتصادی همواره به نتایج غیرمنتظره می‌انجامد. تأکید بر عدالت توزیعی موجب گسترش دستگاه اجبار دولتی شده و درنتیجه آزادی فردی در معرض خطر قرار گرفته است. به نظر هایک این فرض که حکومتهای خواهان زندگی بهتر و رفاه بیشتر برای فرد می‌توانند براساس پیش‌بینی درست تغییرات لازم را در توزیع امکانات ایجاد کنند، نادرست می‌نماید. از آنجا که دایرهٔ دانش ما به طور کلی و به ویژه نسبت به آینده محدود است، امکان عمل ما نیز محدود است؛ بنابراین در طراحی تغییر جامعه باید بسیار محتاط بود و کل پیچیدگیهای واقعیت را حتی‌الامکان در نظر گرفت.

در همین رابطه هایک از دو نوع عقلانیت نام می‌برد: یکی عقلانیت معطوف به سازندگی (Constructivist Rationalism) که به معنی افکندن طرحی نو و چرخ برهم زدن است و دیگری عقلانیت تکاملی (Evolutionary) که به معنی تکامل تدریجی و آهسته نهادهای اجتماعی است. کوشش حکومت برای هدایت اقتصاد و یا تأکید سوسیالیست‌ها بر امکان ایجاد دگرگونیهای زیربنایی از مظاهر عقلانیت اول است که مبتنی بر اعتقاد به کمال شناخت آدمی است.

اما به نظر هایک انسان تمدن را طراحی نکرده و «ذهن نمی‌تواند پیشرفت خود را پیش‌بینی کند». همه نهادهایی که انسان ایجاد کرده است حاصل عمل عمدی و آگاهانهٔ او نیستند. جامعه در حکم شخصی واجد آگاهی نیست و انسانها هیچگاه با بستن قراردادی آگاهانه جامعه را نساخته‌اند که باز هم به سازندگی

1. J. Gray, ***Hayek on Liberty***, Basil Blackwell, Oxford, 2nd ed, 1986, pp. 61-71.

آگاهانهٔ خود ادامه دهند. به نظر هایک به جز امور حاصل طرح و اندیشه آگاهانهٔ انسان، اموری وجود دارد که انسان آنها را از طریق عمل خود ایجاد کرده است لیکن در ایجاد آنها طرح و نقشه‌ای از پیش نداشته است. از همین رو هایک نظام‌های اجتماعی را به دو دسته بخش می‌کند: یکی نظامهای حاصل طرح و دستور آگاهانه و عمدی انسان و دیگری نظامهای خودجوشی که گرچه حاصل عمل انسان بوده لیکن براساس طرح و اندیشه وی به وجود نیامده‌اند.

نظامهای مبتنی بر دخالت دولت و سوسیالیستی نظامهایی مصنوعی هستند، در حالی که نظام سرمایه‌داری آزاد نظامی طبیعی و خودجوش است که بسیار پیچیده و فاقد هدف از پیش تعیین شده است. در این نظام افراد مجازند چنانکه خود می‌خواهند از توانائیهای خویش بهره گیرند. آنها براساس قواعدی عمل می‌کنند، حتی اگر نسبت به آن قواعد آگاهی نداشته باشند. در چنین نظامی، هدف حکومت نه تولید یا عرضه کالاها و خدمات برای مصرف شهروندان بلکه مراقبت از مکانیسم تنظیم کنندهٔ تولید و عرضه آنها است. از این‌رو دخالت دولت در نظام جامعهٔ خودجوش ممکن است حتی اخلال‌گر هم باشد، زیرا حکومت فاقد شناخت لازم از پیچیدگیهای چنین نظامی است. پس باید به افراد اجازه داد با کاربرد شناخت و توانائیهای خود به غایات خویش برسند.

با کاربرد زور و دخالت، آزادی که لازمه ترقی و ابتکار است، از میان می‌رود. بویژه تأکید بر عدالت اجتماعی موجب تضعیف آزادی شده است. از دیدگاه لیبرالیسم، عدالت ارزشمند و درست آن عدالتی است که ویژگیهای افراد موردنظر را در نظر نگیرد، حال آنکه امروزه عدالت اجتماعی ویژگیهای افراد و گروههای خاصی را درنظر می‌گیرد.[1] درخصوص مفهوم عدالت هایک بر آن است که تنها رفتار انسان را می‌توان عادلانه یا ناعادلانه خواند؛ نمی‌توان وضعیتی را که انسان در آن دخالتی نداشته است، عادلانه یا غیرعادلانه شمرد. ازجمله توزیع ثروت در جامعه نتیجهٔ اعمال عمدی افراد نیست؛ بنابراین نمی‌توان آن را عادلانه یا ناعادلانه خواند. عامل توزیع ثروت نه رفتار فردی بلکه مکانیسم بازار است. البته

1. Ibid, pp. 27-31.

هایک اذعان می‌کند که اگر می‌توانستیم بگوئیم که وضعیت توزیع ثروت نتیجه عمل انسان بوده است، در آن صورت می‌توانستیم آن وضعیت را بسیار ناعادلانه توصیف کنیم. به نظر هایک، سوسیالیست‌ها برآنند که قدرت سیاسی باید وضع مادی و رفاهی افراد را تعیین کند زیرا درگذشته هم همواره چنین بوده است و اینک باید قدرت سیاسی به این منظور به طبقهٔ دیگری واگذار شود. اما از دیدگاه او یکی از مزایای نظام بازاری این بوده است که هیچگاه به هیچ گروهی اجازه نداده است که از چنین قدرتی برخوردار گردد.[1]

در خصوص حدود قدرت حکومت هایک بر آن است که پس از فروپاشی دستگاه دولت مطلقه، نظریه دولت مشروطه حکومت را به حدودی محدود کرد که از همه مهمتر حکومت قانون بود. لیکن بعدها در نظریه دموکراسی غربی چنین استدلال شد که اگر حکومت به موجب آراء اکثریت انتخاب شود، این خود مهمترین حد و حصر بر قدرت حکومت خواهد بود. به نظر هایک همین چرخش در اندیشهٔ دموکراسی زمینه بازگشت حکومت نامحدود در قالب دموکراسی را فراهم کرد. از دیدگاه او حکومت اکثریت لزوماً به نفع مصالح عمومی عمل نمی‌کند، به ویژه اگر قدرت آن محدود به قانون نباشد. بنابراین دموکراسی حکومت قانون است. اما به نظر هایک ممکن است قوانین هم خودسرانه و دلبخواهانه باشند و درنتیجه آزادی منفی به معنی رهایی افراد از اراده خودسرانهٔ دیگران را تأمین نکنند و از همین رو هایک میان دو نوع از قوانین تمیز می‌دهد: یکی قواعد رفتار عادلانه و دیگری امر و دستور.

قانون همان اوامر مدون حکومت نیست؛ قانون راستین با امریه حکومت فرق دارد، هرچند امریهٔ حکومت خود صورت قانون داشته باشد. همچنین مصوبات پارلمان لزوماً قانون به معنای اول نیست. قانون به این معنا اختصاص به موارد ویژه‌ای ندارد، بلکه حاکم بر رفتار همه افراد است و باید در مورد همگان به صورتی برابر به‌کار برده شود. همچنین قانون به این معنا اصولاً بازدارنده است نه وادارنده؛ قانون مثبت یا آمر، حدود آزادی فرد را محدود می‌کند، حال آنکه

1.Ibid pp. 61-66.

قانون ناهی، ضامن آزادی افراد است و دولت باید به وسیله همین قوانین بازدارنده، حوزه‌های خصوصی زندگی فرد و آزادی او را تأمین کند. از همین‌رو امور ماهوی مربوط به زندگی فرد مثل معیشت و درآمد و مسکن او، در حوزه مکانیسم بازار قرار دارد و از حدود صلاحیت دولت خارج است. قانون ناهی یا منفی ضامن عدالت منفی است که به موجب آن افراد نباید به یکدیگر تجاوز کنند. هایک براساس تمیز میان قانون و امریه، از تأسیس دو مجلس حمایت می‌کند: مجلسی که امریه‌ها را در موارد خاص صادر و اجرا کند و مجلسی که قوانین منفی یعنی قوائد عمومی رفتار عادلانه را عرضه کند.[1]

به این ترتیب هایک دفاع همه جانبه‌ای از نظام سرمایه‌داری آزاد به عمل می‌آورد. به‌نظر او رقابت آزاد موجب افزایش کارآیی، پیدایش کالاهای جدید، کاهش هزینه تولید و جلوگیری از تورم می‌گردد. اساس کارایی نظام رقابتی سیستم قیمتها است که نوع و میزان مطلوب تولید را تعیین می‌کند و پدیده‌های پیچیده اقتصاد را ساده می‌سازد و بهترین وسیله تأمین نیازهای جامعه را به دست می‌دهد. از این‌رو به نظر هایک جامعه مطلوب «جامعه‌ای است که در آن شانس هرکسی که به حکم قرعه انتخاب شود، در بالاترین حد ممکن باشد.»

از دیدگاه نظریهٔ اقتصادی، هایک با نظریه‌های کینزی تنظیم کل تقاضا در سطح کلان اقتصادی و نیز با نظریات فریدمن در مورد سیاست‌های پولی مخالف بوده است. به نظر هایک کینز اصولاً نظریه‌ای عمومی دربارهٔ بی‌ثباتی اقتصادی عرضه کرده است و سیاست‌های کینزی هم در درازمدت شکست می‌خورد. لازمهٔ موفقیت سیاست‌های مبتنی بر کسری بودجه، ایجاد سراب پولی گسترده است. به نظر هایک دیدگاه کینزی، ادراک ناقصی نسبت به فرآیند اقتصاد بازاری دارد. نظریه‌های کینزی تنظیم کل تقاضا در سطح کلان اقتصادی از حیث شناخت‌شناسی مدعی دانش و اشراف کامل و عینی نسبت به کلیه روابط واقعی زندگی اقتصادی است، اما در واقع هیچ مدیر یا سیاستگذاری نمی‌تواند به چنین اشرافی دست یابد. به نظر هایک دولت خود عامل اصلی بی‌ثباتی اقتصادی است

---

1. Ibid, pp. 56-61.

و کینزیها نمی‌توانند ثابت کنند که بازار بدون دخالت دولت نابسامانی و بی‌ثباتی شدیدی از خود نشان دهد.

موضع هایک درخصوص نظریه پول نیز متفاوت از نظریه پیروان کینز و فریدمن است. از دیدگاه او روشهای کلانگرای ایشان نادرست است. به نظر هایک از آنجا که پول نهادی اجتماعی است و دولت آن را ایجاد نکرده است، بنابراین دولت هم نمی‌تواند بر آن کنترل کامل داشته باشد. برخلاف فریدمن وی بر آن است که در دموکراسیهای مدرن هیچ دستگاه حکومتی نمی‌تواند چنین کنترلی اعمال کند. سیاستهای تنظیم پولی براساس قاعده‌ای ثابت، مستلزم چنان دقتی در اندازه‌گیری زندگی اقتصادی و چنان صراحتی در تعریف پول است که عملاً در حدّ توان کسی نیست. پول چیزی نیست که بتوان آن را به دقت تعریف و یا کاملاً کنترل کرد. به‌گفته او در واقع باید پول را به عنوان صفت بسیاری از وسائل دیگر به کار برد. در جامعهٔ نو که در آن به جز حکومت مؤسسات پول‌ساز بسیاری وجود دارد، سیاست پولی نه ممکن و نه مطلوب است. وی این وضعیت را هرج و مرج پولی می‌خواند و پیشنهاد او در این خصوص از بین بردن انحصار دولت بر پول است، به نحوی که پول خود جزئی از فرآیند بازار رقابتی شود.

هایک بر آن است که تورم و نوسان قیمتها ناشی از تقصیر نظام سرمایه‌داری نیست، بلکه نتیجه ناتوانی حکومت در حفظ ثبات پولی است. تورم یکی از بزرگترین دشمنان آزادی است و از آنجا که حکومت‌ها از کنترل آن ناتوان بوده‌اند، بنابراین باید انحصار صدور پول از آنها سلب شود. در چنین صورتی مردم می‌توانند از هر نوع پولی که ترجیح می‌دهند استفاده کنند. این خود مانع بروز تورم خواهد شد، زیرا درنتیجه پولهای ضعیف از دور خارج می‌گردد. هایک به کشورهای بازار مشترک توصیه می‌کند که مانعی بر سر راه استفاده از پولهای یکدیگر ایجاد نکنند. درنتیجه هر کشوری مجبور می‌شود ثبات پولی خود را تأمین کند. به نظر او در حال حاضر حکومتها خود از تورم بهره‌برداری می‌کنند. بهرحال در کوتاه مدت او نیز تاحدی همانند فریدمن هوادار کاهش نرخ افزایش حجم پولی است.[1]

1. Ibid, pp. 88-92.

رابرت نوزیک

نوزیک فیلسوف معاصر آمریکایی یکی از برجسته‌ترین نمایندگان فلسفه لیبرالیسم نوین است. وی در مهمترین اثر خود تحت عنوان *آنارشی، دولت و یوتوپیا* (۱۹۷۴) تا آنجا بر حقوق مطلق فردی تأکید می‌گذارد که دیگر جایی برای وجود دولت باقی نمی‌ماند، زیرا صرف وجود آن را موجب نقض حقوق فردی می‌داند. از همین‌رو وی مدافع **دولت حداقل** است. وظیفه دولت محدود و حداقل حمایت از فرد در مقابل خشونت و تعدی و تجاوز نسبت به او و نیز تضمین رعایت قراردادها است. نقطه عزیمت فلسفه سیاسی نوزیک نیز همانند هابز و لاک، وضع طبیعی است. اما این وضع طبیعی به نظر او بهترین وضعیت آنارشیستی است. جان لاک بر آن بود که در وضع طبیعی نابسامانیهایی چون عدم تضمین صلح، فقدان داوران بی‌طرف و جز آن وجود دارد و تشکیل جامعه مدنی بهترین راه حل آن نابسامانیهاست. اما نوزیک در این‌باره تردید می‌کند و راه‌حل بهتری را سراغ دارد که عبارت است از: «تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات برای حمایت متقابل افراد از یکدیگر». در این راه‌حل پیشنهادی، برای رهایی از وضع طبیعی هرکس به مؤسسه خاصی پول می‌پردازد تا از او در زمینه خدمات مربوط به تأمین عدالت و پلیس و غیره حمایت کند.

اما در این وضع خطر قصاص و انتقام‌جویی و جنگ همچنان وجود دارد و سرانجام این وضعیت به سلطهٔ یکی از انجمن‌ها می‌انجامد. انجمن مسلط برای جلوگیری از رویه ناعادلانهٔ دیگر انجمن‌ها، خواهان انحصار اجرای قانون می‌گردد. اعضاء انجمن مسلط بیش از دیگران از حمایت برخوردار می‌شوند. این انجمن می‌تواند راههایی برای ایجاد تعادل پیدا کند و در واقع باید از همه به یک میزان حمایت کند. چنین وضعیتی از نظر نوزیک همان دولت حداقل است که تنها خدمات لازم را برای کسانی انجام می‌دهد که خواستار آن باشند و داوطلبانه هزینه آن را بپردازند.[1]

به نظر نوزیک تنها چنین دولت حداقلی قابل دفاع است. از همین رو وی به

1. Green, op. cit. pp. 42-45.

نقش دولتها در تأمین عدالت توزیعی حمله می‌برد و بجای آن نظریهٔ خود را در خصوص عدالت استحقاقی (Entitelment Theory of Justice) عرضه می‌کند. وی توزیع عادلانه برحسب اصلی اساسی مانند کار و کوشش، هوش و جز آن را قابل دفاع نمی‌دانند، زیرابه نظر او حتی اگر در یک لحظه در یک خصوص برابری مطلق متصور باشد، تضمینی برای ادامهٔ آن در لحظهٔ بعد وجود ندارد. تنها از طریق دخالت مستمر در آزادیهای فردی چنین برابری مطلقی در لحظه بعد تضمین می‌شود.

نظریه عدالت استحقاقی او براساس سه اصل قرار دارد:

۱. اصل عدالت در کسب، یعنی افراد از روی استحقاق به اشیاء و کالاها دست بیابند.

۲. عدالت در انتقال، یعنی افراد به صورت داوطلبانه چیزها را به یکدیگر واگذار کنند.

۳. اصل اصلاح بی‌عدالتی وقتی دو اصل اول نقض شود، که این امر خود ممکن است مستلزم دخالت قابل ملاحظه‌ای از جانب حکومت در برخی موارد باشد.

اما به نظر نوزیک بازار آزاد خود اساساً نظامی عادلانه است و دو اصل اول را به خوبی اجرا می‌کند.[1]

نوزیک همچنین از نظریه عدالت جان راولز (Rawls) فیلسوف انگلیسی انتقاد می‌کند. راولز بر آن است که برای رسیدن به اصل عدالت در توزیع ما باید خود را خارج از جامعه فرض کنیم و بکوشیم در آن وضعیت اصول عدالت را وضع نمائیم. در چنین وضعی قاعدتاً ما نسبت به مقام یا طبقه یا میزان ثروت خود در جامعه شناخت نداریم و بهمین جهت اصلی را که برای عدالت توزیعی در نظر می‌گیریم مغرضانه نخواهد بود. نوزیک دراین‌باره تردید می‌کند که افراد در وضع موردنظر نوع دوست بوده و از نفع شخصی خود دست بکشند. به نظر نوزیک فرض اساسی راولز این است که ثروت جامعه حاصل تعاون اجتماعی

1. Ibid, pp. 45-48.

است و بنابراین باید به نحوی عادلانه توزیع شود، حال آنکه از دیدگاه نوزیک ثروت جامعه حاصل مبادلات پیچیده نظام بازاری است و مال جمعی محسوب نمی‌شود که موضوع توزیع عادلانهٔ اجتماعی قرار گیرد. وی می‌پرسد که «چرا نباید وضع موجود ثروت را که عملاً از طریق فرآیند مبادلات آزاد و داوطلبانه پدید آمده است، عادلانه دانست»؟[1]

به نظر نوزیک همه نظریه‌های عدالت که مبتنی بر اصلی اساسی و وضع نهایی مفروضی هستند آزادی فرد را نادیده می‌گیرند. دولت، با توجه به اصل سیاسی آزادی فردی، نمی‌تواند به بهانه تأمین نفع و مصلحت فرد مانع برخی از فعالیت‌های او گردد. از همین رو اخذ مالیات تنها برای تأمین نظم و امنیت قابل دفاع است نه برای تأمین خدمات رفاهی و اجتماعی. اخذ مالیات به این منظور چیزی بیش از بیگاری کشیدن از مالیات دهندگان نیست. مالیات نباید وسیله اجرای سیاستهای اجتماعی کلی باشد. دولت نباید برخی را مجبور کند که به برخی دیگر کمک کنند، و یا خود سیاستهایی در جهت تأمین رفاه برخی اتخاذ کند.[2]

به نظر نوزیک با توجه به تفاوتهای موجود میان افراد، هیچ نظام واحدی که برای همه مطلوب باشد قابل تصور نیست. به علاوه باید با توجه به عدم قطعیت آینده نسبت به کارایی هر یوتوپیایی شک کرد. اما دولت حداقل به نظر نوزیک خود چارچوبی است که در درون آن هرکس می‌تواند به دنبال یوتوپیای شخصی خود برود. پس دولت حداقل در واقع همان یوتوپیا است. درچنین دولتی حقوق فردی نقض‌ناپذیر است زیرا فرد نه وسیلهٔ نیل به اهداف دیگر بلکه خود هدف غایی است و هرکس حق انتخاب غایت مطلوب خود را دارد.

آنارشیسم دست راستی

برخی از لیبرالهای نو در واکنش به گسترش نقش دولت در غرب به افراط کشیده

---

1. R. Nozick, ***Anarchy, State and Utopia***, London, Blackwell, 1974, in Ibid, p. 46.
2. Green, op, cit, pp. 49-50.

شده و خواستار نوعی نظام سرمایه‌داری آنارشیستی گردیده‌اند. از جمله موری راتبارد در کتاب به *دنبال آزادی نو*[1] (۱۹۷۸) با دفاع از حق مطلق فرد نسبت به مالکیت و اصل نقض‌ناپذیری مالکیت خصوصی و مبادله آزاد در نظام اقتصاد بازاری هرگونه دخالت حکومت درحقوق مالکیت خصوصی را در حکم نقض آزادیهای اساسی فرد می‌شمارد. به نظر او میان حقوق مالکیت و حقوق مدنی هیچگونه تفاوت کیفی وجود ندارد. اگر حق و آزادی بیان قابل دفاع است، به همان دلیل حق مالکیت خصوصی مطلق نیز قابل دفاع است. به نظر راتبارد این دو دسته از حقوق لازم و ملزوم یکدیگر هستند. مثلاً اگر حکومت مالکیت همه دستگاههای چاپ را به خود منحصر کند، در آن صورت آزادی بیان در واقع دیگر معنایی ندارد. هیچ حق انسانی وجود ندارد که قابل تجزیه از حقوق مالکیت باشد. حق آزادی بیان درحقیقت حق مالکیت نسبت به لوازم آن است. دستگاه دولت رفاهی دستگاهی زاید و مخل آزادیهای بنیادی است. اخذ مالیات و کنترل اقتصادی از جانب دولت، اعمال خشونت در مقیاسی عظیم است. مالیات نوعی دزدی است که موجب گسترش شکافهای طبقاتی میان گروه حاکمه و شهروندان می‌گردد. مداخله دولت در اقتصاد استعداد و توانائیهای طبیعی همه گروهها اعم از توانگر و تهیدست را خفه می‌کند. مالیات بر درآمدها نه تنها انگیزه فعالیت اقتصادی را می‌کشد، بلکه تا تأمین منبع مقرری بیکاری خود عملاً موجب گسترش عدم اشتغال می‌گردد.[2]

راتبارد چهار شیوه برای تضعیف دولت پیشنهاد می‌کند:

۱. الغای مالیات که به نظر او مآلاً موجب افزایش اشتغال و دستمزدها و رفاه تهیدستان می‌گردد؛

۲. کاهش هزینه‌های عمومی دولت که درنتیجه آن دیگر منابع اقتصادی صرف فعالیت‌های غیرمولد نخواهد شد، بلکه هرچه بیشتر در خدمت تأمین و عرضه کالاهای ضروری قرار خواهد گرفت؛

1. M. Rothbard, ***For a New Liberty: the Libertarian Manifesto***, London, Macmillan, 1978.

2. Green, op. cit, pp. 34-5.

۳. الغای سوبسیدهایی که دولت برای صاحبان صنایع در نظر گرفته است؛

۴. الغای نظام حداقل دستمزدها و جلوگیری از اعطای امتیازات بی‌جا به اتحادیه‌های کارگری که موجب تن‌آسایی کارگران می‌گردد و نیز الغای قوانین مربوط به منع دستفروشی و دوره‌گردی که خود مانع فعالیت اقتصادی تهیدستان می‌گردد.[1]

راتبارد بر آن است که **جرایم بدون قربانی** مانند روسپیگری که به حقوق و مالکیت دیگران آسیب نمی‌رسانند نباید توسط دولت جرم تلقی شوند! به نظر او همچنین سربازی در حکم بردگی است و جنگ چیزی جز قتل‌نفس در مقیاس وسیع نیست. سازمانهای نظامی گسترده در واقع دستگاههای آدم‌کشی هستند. «جنگ، قتل دسته‌جمعی، سربازی، بردگی و مالیات دزدی است». دولت که مجری همه این‌هاست خود بزرگترین متجاوز است. به نظر راتبارد دولت خود اصولاً مؤسسه زائدی است. بهتر است حتی خدمات پلیس، دستگاه قضایی و دفاع ملی، خصوصی شود. بجای پلیس بهتر است سازمانهای محافظت خصوصی ایجاد گردد و متقاضیان داوطلبانه هزینه‌های محافظت از خود را بپردازند، همچنانکه فعلاً هم کارآگاههای خصوصی وجود دارند و مردم از خدمات آنها برخوردار می‌شوند. نظام دادگاههای دولتی هم باید لغو شود و به جای آن نظام داوری و قضاوت خصوصی ایجاد گردد. راتبارد در دفاع از این نظر به کارآیی **اتحادیه داوری آمریکا** اشاره می‌کند؛ شرکتهای تجاری با هم قرارداد می‌بندند که اختلافات و دعاوی خود را جهت فیصله به آن اتحادیه ارجاع کنند. به نظر او وجود هیچگونه مجموعه قوانین داوری ضروری نیست و دستگاههای قضایی رقیب که درگذشته هم وجود داشته‌اند می‌توانند به تدریج قوانینی مانند قوانین عرفی ایجاد کنند.[2]

راتبارد همچنین به نظام خشک و رسمی مدارس مدرن حمله می‌کند. به نظر او این نظام در حکم نوعی زندان و کشنده روح و آزادی فردی است. مدرسه رفتن به معنی آموزش یافتن نیست. آموزش فرآیندی است که در اشکال مختلف

1. Ibid, pp. 38-9.

2. Ibid, pp. 40-42.

می‌تواند صورت بگیرد. به ویژه کنترل دولت بر مدارس از حیث محتوای دروس، روشهای تدریس و سازمان مدرسه باید در جهت تضمین آزادیهای انسانی از میان برود به نظر او تحصیل به هیچ‌وجه نباید اجباری باشد زیرا هرگونه اجباری مغایر با آزادی طبیعی انسان است.[۱]

یکی دیگر از مدافعان آرمان لیبرالیسم نو دیوید فریدمن است که در کتاب *دستگاه آزادی* (۱۹۷۸)[۲] به دخالت دولت در زندگی اجتماعی و اقتصادی حمله کرده است. به نظر او اموال دولتی تنها در خدمت منافع گروه حاکم خواهد بود و هیچگونه سودی برای دیگران ندارد. براساس استدلال فریدمن سه شیوه برای جلب همکاری و تعاون اجتماعی وجود دارد: عشق، مبادله و زور. اما حیطه عملکرد عشق محدود است حال آن‌که مبادله عرصه‌ای گسترده دارد و اگر محدود شود تنها زور جانشین آن خواهد شد. میان عشق و مبادله چندان مغایرتی نیست، حال آنکه میان مبادله و زور هست. در جامعه مبتنی بر مبادله افراد نسبت به خواستهای یکدیگر احترام می‌گذارند و برخلاف نظر رادیکالها مبادله و تجارت مبتنی بر خودخواهی نیست. جامعه مبتنی بر مبادله جامعه سالمتر و آزادتری است، حال آنکه دخالت دولت به اعمال زور می‌انجامد.

همچنین خانم **این راند** در کتاب ***فضیلت خودخواهی*** (۱۹۶۴)[۳] از آرمان دولت حداقل که وظائفش به دفاع خارجی و تأمین عدالت در داخل محدود باشد، دفاع کرده است. به نظر او تنها هدف موجه دولت پاسداری از آزادیهای فردی است. راند به اخلاق سنتی تعاون و همکاری و نوع‌دوستی که بر اساس آن اعمال معطوف به خیر و صلاح دیگران خوب و اعمال خودخواهانه بد تلقی می‌شوند حمله می‌کند. بر اساس این اخلاق، دزد و میلیونر هر دو از یک قماش هستند چون هر دو به خودشان خدمت می‌کنند. اما وی استدلال می‌کند که اساس زندگی اخلاقی در واقع توجه به منافع و علائق شخصی است. آنچه به رفاه و

1. Ibid, pp. 39-40.
2. D. Friedman, ***The Machinery of Freedom***, 2nd ed. New York, 1978.
3. A. Rand, ***The Virtue of Selfishness***, New York, 1964.

ادامه حیات هر فرد کمک می‌کند، فی‌نفسه خوب است. اگر هر فرد صرفاً به تأمین مصالح خود بپردازد، مصلحت کل جامعه تأمین خواهد شد.

به نظر راند اصل مبادله و تجارت تنها اصل اخلاقی و حاکم بر کل روابط انسانی است. فرد مبادله‌گر فردی اخلاقی است، چون تنها چیزی را طلب می‌کند که استحقاقش را دارد. وی با دیگران بر اساس نظام بازار و قیمتها، به عنوان افراد برابر رفتار می‌کند نه به عنوان افراد برتر یا فروتر. پول عامل یکسان‌سازی است. از این‌رو سرمایه‌داری متضمن اصول اخلاقی برینی است که با عقلانیت و تمامیت نفسانی خود مرتبط است. در نظام سرمایه‌داری آزاد نشان از اجبار و سلطه و بیم نیست، زیرا سرمایه‌داری خود یکسره مبادله و تجارت یعنی برابری و آزادی است.

رویهم رفته گرایشهای لیبرالی نو در تفکر اقتصادی و سیاسی در غرب به دخالت دولت در اقتصاد و جامعه تاخته‌اند و در عین حال که بر برخی از وجوه لیبرالیسم کلاسیک تأکید کرده‌اند، اندیشه‌های بدیعی در خصوص تغییر سازمان دولت نیز عرضه نموده‌اند. لیبرالهای نو بر اندیشه آزادی فردی، کاهش نقش دولت به حداقل ممکن و حتی تجدیدنظر در کار ویژه‌های سنتی حکومت انگشت گذاشته‌اند. به نظر آنها بخش عمومی در حقیقت بخشی خصوصی است، و مصلحت و خیر عمومی را در نظر نمی‌گیرد. در درون بوروکراسی دولتی نیز همچون بازار، افراد به دنبال علائق شخصی خودشان هستند. پس از جنگ دوم با فرارسیدن عصر دخالت دولت در اقتصاد و ملی کردن، فرض بر این قرار گرفت که مقامات بخش دولتی دیگر تغییر ماهیت داده و در خدمت مصالح عمومی قرار گرفته‌اند. در این فرض، بوروکراسی نقطه مقابل سرمایه‌داری انگاشته می‌شد. بوروکراتهای دولت رفاهی، در تعقیب منابع خود، خواهان افزایش هزینه‌های عمومی می‌شوند. رویهمرفته دولت مجموعه‌ای از علائق خصوصی است و بس. اگر هم بوروکراتها به صورتی کارا عمل می‌کنند، انگیزه‌های خاصی دارند و در پی افزایش امتیازات خاص خود هستند. به نظر لیبرالهای نو بخش عمومی برای دولت پرهزینه‌تر از بخش رقابتی خصوصی است و درعین حال موجب تنزل کیفیت کالاها نیز می‌شود.

از همین‌رو آنها اغلب خواهان خصوصی کردن بخش دولتی هستند و یا دست کم از ایجاد رقابت در درون بخش دولتی حمایت می‌کنند. اگر بازار در زمینه‌هایی نارساست حتماً لازم نیست دولت جانشین آن شود. ممکن است خود دولت هم نارسا باشد، حال آنکه اقتصاددانان دولت رفاهی به این نکته توجه نکرده‌اند. به نظر بیشتر لیبرالهای نو حداقل باید حدود دخالت دولت بسیار مشخص شود و به ویژه باید ترتیبی داد تا رویه کسری بودجه از میان برود و قاعده بودجه متعادل برقرار شود. وقتی دولت در توزیع ثروت و تعیین فعالیت‌های اقتصادی دخالت می‌کند، گروههای خصوصی لزوماً قدرت خود را از دست نمی‌دهند، بلکه درصدد اعمال کنترل بر خود دولت برمی‌آیند.

۶
مکتب فرانکفورت: نگرش انتقادی
نقد آئین اثباتی و نقد جامعه نو

مقدمه

مکتب فرانکفورت یکی از جریانات مهم و با نفوذ معاصر در تفکر سیاسی غرب بوده است. این مکتب در **مؤسسه تحقیقات اجتماعی** که در سال ۱۹۲۳ به عنوان مؤسسه‌ای وابسته به دانشگاه فرانکفورت برای مطالعهٔ اندیشهٔ مارکسیستی تأسیس شد، توسعه یافت. تأسیس مؤسسهٔ مزبور پاسخی بود به نیاز به ارزیابی مجدد مارکسیسم بویژه در خصوص ارتباط میان اندیشه و عمل سیاسی در شرایط تاریخی پس از جنگ جهانی اول، یعنی در شرایطی که انقلابهای اروپای مرکزی بویژه انقلاب ۱۹۱۸ در آلمان با شکست مواجه شده بودند. با آنکه برخی از متفکرین مکتب فرانکفورت مفاهیم مارکسیستی را مورد تردید قرار دادند اما این مکتب در تقویت جنبش فکری مارکسیسم غربی تأثیری بسزا داشته است. مهمترین هدف آثار متفکرین عمدهٔ این مکتب یعنی ماکس هورکهایمر (۱۹۷۱-۱۸۹۵)، تئودور آدورنو (۱۹۶۹-۱۹۰۳) و هربرت مارکوزه (۱۹۷۹-۱۸۹۸) عرضهٔ نظریه‌ای انتقادی و نقد فرهنگ و شیوهٔ تفکر بورژوایی بوده است. در این مسیر متفکرین مزبور به موجب نقد بدبینانه‌ای از فرآیند عقلانیت جامعهٔ نو بسرعت از اندیشهٔ تاریخی و اجتماعی مارکس دور شدند و به نقد فرهنگ و ایدئولوژی به عنوان عاملی مهم در رهایی از سلطه روی آوردند. با پیدایش و گسترش برداشتهای ساختگرایانه و تاریخی از مارکسیسم در دو دههٔ اخیر خصلت فلسفی نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت بیش از پیش آشکار

گردیده است.

از آغاز تأسیس مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی تا سال ۱۹۳۳ پژوهشهای آن مؤسسه متأثر از برداشت مارکسیستی خاصی نبود و بیشتر خصلت تجربی داشت. تحقیقات کارل ویتفوگل دربارهٔ شیوهٔ تولید آسیایی که بعدها در کتاب *استبداد شرقی* منتشر شد، در این دوره از حیات مؤسسهٔ مزبور انجام پذیرفت. پس از پیروزی نازی‌ها در آلمان این مؤسسه به ایالات متحدهٔ آمریکا انتقال یافت و تا سال ۱۹۵۰ در آنجا ماند. در این دوران موضوع اصلی اندیشهٔ مکتب فرانکفورت نقد فلسفی سرمایه‌داری متأخر و ارزشهای فرهنگی آن بود. پس از بازگشت مؤسسه به فرانکفورت در سال ۱۹۵۰ علایق فلسفی و زیبایی‌شناختی آدورنو بر مکتب مسلط شد. از آن پس اندیشه‌های مکتب فرانکفورت همه جا در اروپا و آمریکا اشاعه یافت. امروزه دیگر مکتب فرانکفورت وجود ندارد اما برخی مفاهیم اصلی اندیشه‌های آن در آثار یورگن هابرماس، متفکر معاصر آلمانی، به شکل دیگری عرضه شده‌اند.[1]

از دیدگاه معرفت‌شناختی نقد و رد آیین اثباتی و هرگونه مفهومی از **علم جامعه**، جایگاه مهمی در اندیشه‌های مکتب فرانکفورت داشته است. به طور کلی به نظر متفکرین این مکتب آیین اثباتی روشی نارسا و گمراه کننده برای شناخت واقعیت اجتماعی است و به علاوه با صرف توجه به آنچه موجود است، بالطبع از نظم اجتماعی مستقر دفاع می‌کند و درنتیجه مانع ایجاد دگرگونی می‌شود و خود در حفظ نوع تازه‌ای از سلطهٔ اجتماعی در عصر سرمایه‌داری متأخر عاملی مهم و مؤثر است. متفکرین این مکتب در مقابل آیین اثباتی اندیشهٔ فلسفی عقل را به عنوان توانایی فهم جوهر پدیده‌های اجتماعی قرار می‌دهند. این مفهوم از عقل به معنای هگلی آن، که مورد نظر متفکرین مزبور است، با آزادی رابطه‌ای درونی دارد. بنابراین از این دیدگاه شناخت جهان و تعیین ارزشهای راستین از هم جدا نیستند. به طور مشخص‌تر در مقابل آیین اثباتی، نظریهٔ نقد دیالکتیکی که بر خلاف آیین اثباتی مفاهیم خود را از تحلیل فرآیند پیچیدهٔ جامعهٔ نو استنتاج

---

1. T. Bottomore, ***The Frankfurt School***, London: Tavistock 1984, pp. 15-27.

می‌کند، عرضه می‌شود. نقد آیین اثباتی در کتاب **دیالکتیک روشنگری**[1] نوشته آدورنو و هورکهایمر با بررسی انتقادانهٔ عقلانیت علمی و تکنولوژیک به عنوان شکل تازه‌ای از سلطه در جوامع سرمایه‌داری متأخر درمی‌آمیزد.

در اینجا به نظر آنها عامل اصلی در حفظ سلطه نه صرف آیین اثباتی به عنوان فلسفهٔ علم و جزئی از تفکر بورژوایی، بلکه خود علم و تکنولوژی و آگاهی تکنولوژیک یا **عقل ابزاری** است. این نوع تازهٔ سلطه در جامعهٔ سرمایه‌داری پیشرفته، دیگر سلطهٔ طبقاتی نیست؛ زیرا ساخت طبقات اصلی جامعهٔ سرمایه‌داری در نتیجهٔ تحول تاریخی آنچنان دگرگون شده است که طبقات دیگر عوامل اصلی تغییر در نظام اجتماعی به شمار نمی‌روند و هر دو طبقهٔ اصلی جامعه در حفظ وضع موجود متحد شده‌اند. از این نقطه‌نظر مکتب فرانکفورت در مقابل دو تعبیر عمده از ماتریالیسم تاریخی، یعنی مارکسیسم ارتدوکس و مارکسیسم هگلی جبهه‌گیری کرد. در اینجا نخست به نقد مکتب فرانکفورت از آیین اثباتی و سپس به بررسی اندیشه‌هایی که آن مکتب را از مارکسیسم ارتدوکس و هگلی جدا می‌کند می‌پردازیم و در پایان نیز نظریهٔ نقادی نو در اندیشه‌های هابرماس را اجمالاً بررسی می‌کنیم.

نقد نگرش اثباتی و عرضهٔ نگرش انتقادی

آیین اثباتی که براساس اندیشه‌های اوگوست کنت به صورت جنبش فلسفی نیرومندی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پدیدار شد، بر آن بود که علم تنها شناخت معتبر موجود است و وقایع و پدیده‌ها تنها موضوع ممکن شناخت هستند. آیین اثبات منکر وجود یا ادراک‌پذیری نیروها و جوهرهایی است که در ماوراء علم قرار داشته باشند و بنابراین مخالف هرگونه متافیزیک و هر روش تحقیق دیگری غیر از روش علم است. ریشهٔ این اندیشه چنانکه می‌دانیم به اندیشه‌های بیکن و تجربه‌گرایان انگلیسی بازمی‌گردد. کنت تحت تأثیر این سنت

---

1. T. Adorno and M.Horkheimer, ***Dialectic of Enlightenment***, N. Y.: Herder & Herder, 1972.

فکری بر آن بود که تحول و ترقی از سه مرحله می‌گذرد:

مرحلهٔ افسانه‌ای، مرحلهٔ متافیزیکی و مرحلهٔ اثباتی.

ویژگی مرحلهٔ سوم خودداری از جستجوی علل غایی امور و توجه به کشف قوانین پدیده‌هاست. از نظر کنت این سه مرحله مراحل تحول تاریخ بشری و توسعهٔ ذهن فردی و نیز توسعهٔ هر شاخه از علوم هستند. اندیشهٔ قانون مراحل سه‌گانه و تصور علم به عنوان توصیف و پیش‌بینی، تأثیر عمده‌ای بر فلسفهٔ علم گذاشت. آیین اثبات از نظر تاریخی در متن خوش‌بینی ناشی از پیروزی‌های انقلاب صنعتی و اعتماد به عقل آدمی پیدا شد و برای زندگی انسان نیز طرحی کلی تجویز کرد. به نظر اثبات‌گرایانی چون کنت، در عصر فروپاشی مبانی جامعهٔ سنتی فلسفهٔ اثباتی می‌تواند برای ایجاد نظام سیاسی و اخلاقی مبنای جدیدی فراهم آورد. علم، قدرت **روحانی** جامعهٔ نو خواهد شد و صنعت، قدرت **غیرروحانی** آن. در پایان فرآیند ضروری پیشرفت، **سوسیوکراسی**، که همان حکومت علم و فلاسفهٔ اثبات‌گراست،[1] پدید خواهد آمد.

در اواخر قرن نوزدهم آیین اثبات در اندیشه‌های ارنست ماخ[2] شکل نقادانه‌ای به خود گرفت و امپریوکریتیسیسم[3] نامیده شد. از نظر ماخ وقایع و امور مجموعه‌ای مرتبط از حیات هستند و بنابراین میان حسیّات فیزیکی و روانشناختی تمایز واقعی وجود ندارد. هرچیز مجموعه‌ای از حیات است و علم تنها وسیله برای مواجهه با انبوه حیات است. از نظر ماخ حسیّات عناصری خنثی هستند که همهٔ حقایق و وقایع جهان را تشکیل می‌دهند. اندیشه‌های ماخ پیش‌درآمد آیین اثبات منطقی[4] یا اندیشه‌های حلقهٔ وین بود که مورد حملهٔ مستقیم مکتب فرانکفورت قرار گرفت. حلقهٔ وین در دههٔ ۱۹۲۰ فعال بود و از مشاهیر آن حلقه باید از موریتس شلیک[5] و رودلف کارناپ[6] نام برد. حلقهٔ وین بویژه تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی لودویک ویتگنشتاین قرار داشت. از دیدگاه

---

1. See R. Nisbet, ***The Sociological Tradition***, Heineman, London,1966.

2.Ernest Mach.

3.Empiriocriticism.

4.Logical Positivism.

5.Schlick.

6.Carnap.

حلقهٔ وین معنای یک حکم، مجموعهٔ تجربیاتی است که حقیقت آن حکم را تشکیل می‌دهد. متفکرین این مکتب می‌کوشیدند تا علم را از همهٔ عناصر متافیزیکی تجزیه کنند و با نفی همهٔ پرسشهای فلسفی خواه متافیزیکی، اخلاقی، و یا معرفت شناختی، حوزهٔ علم را شامل بر کل حوزهٔ حقیقت اعلام کنند. از دیدگاه آنها متافیزیک به آن جهت مردود است که احکام آن در مجموع بی‌معناست، زیرا امکان تصدیق آنها در تجربه وجود ندارد. احکام متافیزیکی نه درست و نه نادرست، بلکه کاملاً تهی از معنا هستند. آنها همچنین منکر وجود اخلاق برین و فراتاریخی بودند و هرگونه کوششی برای شناسایی حوزهٔ ارزشهای ماوراء جهان تجربه را نفی می‌کردند. به عنوان مثال از نظر کارناپ احکام و قضایای اخلاقی اصلاً حکم نیستند به این معنی که فاقد معنای ادراکی‌اند و برخلاف علم، که آگاهی بخش است، دربارهٔ وجود چیز خاصی اطلاع نمی‌دهند. خلاصه آنکه متفکرین حلقهٔ وین درخصوص مسئلهٔ تمیز علم از متافیزیک و اخلاق، مسئلهٔ تمیز احکام یا معنی و بی‌معنی را مطرح کردند و بر آن بودند که تصدیق‌پذیری تجربی شرط لازم برای اثبات معنادار یا علمی بودن یک حکم است.

آنها همچنین قائل به یگانگی علم بودند و دوگانگی روانشناسی و فیزیک را به این معنا که یکی از دنیای درون و دیگری از جهان خارج خبر می‌دهد انکار کرده و تصور می‌کردند که آن دو علم هر دو مشترکاً تجربیاتی را توصیف می‌کنند، و به این معنا موضوع علم در درون تجربه جای دارد.[1]

برداشت متفکرین مکتب فرانکفورت از آیین اثبات به عنوان نظریهٔ شناخت و فلسفهٔ علم یکدست و یکسان نبوده است. هربرت مارکوزه در کتاب *عقل و انقلاب* (سال ۱۹۴۱) به آیین اثبات اوگوست کنت حمله کرد و آن را نظریه‌ای ضدانقلابی و واکنشی نسبت به عقل‌گرایی نقاد به شمار آورد. به نظر او فلسفهٔ اثباتی تمایل بدان دارد که مطالعهٔ جامعه را با مطالعهٔ طبیعت یکسان سازد. براساس نگرش اثباتی مطالعهٔ اجتماعی باید قوانینی را کشف کند که اعتبارشان

---

1. A. Ayer(ed.), ***Logical Positivism***, Glencee:III, 1959, Introduction.

مشابه با اعتبار قوانین فیزیکی باشد. به نظر مارکوزه علمی که جویای یافتن قوانین جامعه باشد، مانع عمده‌ای بر سر راه عمل و دگرگونی اجتماعی به وجود می‌آورد. درمقابل، او براساس تئوری اجتماعی دیالکتیکی خود میان خواستهای کاذب، که موضوع علم اثباتی است، و خواستهای راستین، که موضوع شناخت عقلایی است، به عنوان دو سطح وجود اجتماعی تمیز قائل می‌شود.[1]

ماکس هورکهایمر در آثار اولیهٔ خود آیین اثبات را به معنایی که در حلقهٔ وین مطرح شده بود، مورد حمله قرار داد. چنانکه گفتیم متفکران حلقهٔ وین با طرح اندیشهٔ **علم یگانه** مدافع روش علمی مشترکی میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی بودند. در مقابل، هورکهایمر اندیشهٔ **فلسفهٔ اجتماعی** را به عنوان سرچشمهٔ اصلی پرسشهایی که باید به وسیلهٔ علوم مختلف اجتماعی طرح گردد، پیش کشید. به نظر او **فلسفهٔ اجتماعی** چارچوب معرف‌شناسی تامی را تشکیل می‌دهد که در آن کل واقعیت اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. به نظر هورکهایمر از دیدگاه جامعه‌شناسی شناخت میان شیوهٔ تفکر و وضعیت گروههای اجتماعی ارتباط نزدیکی وجود دارد؛ بر این اساس ریشهٔ آیین اثبات را باید در وضع ناگوار فعلی طبقهٔ متوسط جستجو کرد. به نظر او کل نظام امپریسیسم جدید متعلق به جهان درحال گذار لیبرالیسم است. هورکهایمر در نقد آیین اثبات به عنوان نظریهٔ شناخت بر آن بود که این آیین انسان را در درون الگوی ابزارگونهٔ خود در ردیف دیگر وقایع و اشیاء قرار می‌دهد و بدین شیوه تمایز اساسی میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی را محو می‌کند. به علاوه مکتب اثباتی جهان را تنها بدان‌سان که به صورت بی‌واسطه در تجربه آشکار می‌گردد تصور می‌کند و خواستها و نیازهای واقعی و روزمره را از هم جدا نمی‌سازد. آیین اثبات موجب گردآوری و انباشت حقایق منفرد و پراکنده‌ای از درون دریای حوادث میگردد، حال آنکه فهم درست جامعه مستلزم داشتن نظریه‌ای درست است و یافتن نظریهٔ درست نیز نیازمند خواست و ارادهٔ درست است. همچنین آیین اثبات میان امر واقع و

1. H. Marcuse, ***Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory***, Oxford U. p., 1941, pp. 343-5.

ارزش، جدایی مطلق قائل می‌شود و بنابراین علم و شناخت را از علایق و خواستهای انسانی تجزیه می‌کند. در مقابل آئین اثبات نگرش دیالکتیکی در پی شناخت واقعیت درکلیت آن است و اجزاء پراکندهٔ تجربه را در درون ساخت کلی تجربهٔ انسان جای می‌دهد. زمانی که ما از این دیدگاه به عنوان موجودی فعال وضع نامطلوب جهان را تصور می‌کنیم، آرزوی تغییر آن اصل راهنمایی می‌شود که به وسیلهٔ آن حقایق موجود را سازمان داده و در قالب یک نظریه به آن شکل می‌بخشیم.[1]

هورکهایمر به این شیوه میان نگرش سنتی و نگرش نقادانه تمیز می‌دهد. نگرش سنتی نگرش علوم طبیعی است که در فلسفه و علوم اجتماعی به شکل آیین اثبات تجلی یافته است. درنتیجهٔ شیوع این نگرش، علوم فرهنگی و انسانی دنباله‌رو علوم طبیعی شده‌اند. در مقابل، نگرش نقادانه در علوم انسانی بر این نکته تأکید می‌کند که حقایق و امور برونزاد نیستند و روش تعیین حقایق عینی از نقطه‌نظر خارجی مردود است. هورکهایمر میان نگرش سنتی و نگرش نقاد از لحاظ تفاوت آن دو در تدوین مفاهیم، تمایزی اساسی قائل می‌شود. به این معنی که نگرش سنتی به طبقه‌بندی منطقی مفاهیم به شکلی غیرتضادآمیز و ایستا می‌پردازد و مفاهیم را بدین شیوه استنتاج می‌کند. برعکس نگرش نقاد در فهم جامعهٔ نو مفاهیم را از تحلیل روند پیچیده اقتصاد مبادله‌ای استنتاج می‌کند. بنابراین مفاهیم نگرش نقاد چیزی بیش از مفاهیم مختصر و ساده برای به قاعده کشیدن واقعیت پیچیده نیست. گرچه نگرشهای سنتی و نقاد هردو به استنتاج انتزاعی مفاهیم می‌پردازند، اما روند انتزاع و استنتاج در نظریهٔ نقاد خود روند انتزاعی مندرج در جامعهٔ مبتنی بر تولید مبادله‌ای را بازتولید می‌کند.[2]

تمایزی که هورکهایمر میان نگرش سنتی و نگرش انتقادی قائل شده مبتنی بر تصور او از علم به عنوان فعالیتی اجتماعی بوده است. از دیدگاه او نگرش

---

1. M. Horkheimer, ***Critical Theory: Selected Essays***, N.Y.: Herder & Herder, 1927, pp. 160-92.

2. A. Honneth, "Communication and Reconciliation: Habermas Critique of Adorno", ***Telos***, Spring 1927, No.39, pp. 45-61.

سنتی اساس فعالیت اجتماعی دانشمندان و حکمای سنتی در درون نظام تقسیم کار اجتماعی بوده است که درکنار دیگر فعالیتهای اجتماعی صورت می‌گرفته اما پیوند روشن و آشکاری با آنها نداشته است. کارکرد اجتماعی فیلسوف نقاد برخلاف دانشمند بورژوایی آن است که کار فکری او با علایق طبقات سرکوب شدهٔ جامعه وحدتی پویا پیدا می‌کند، به نحوی که عرضهٔ تضادهای اجتماعی به وسیلهٔ او نه صرفاً بیان وضعیت عینی تاریخی، بلکه همچنین نیرویی در درون آن وضعیت برای ایجاد دگرگونی است. بدین شیوه هورکهایمر می‌کوشید میان شناخت و غایت و میان عقل نظری و عقل عملی یگانگی ایجاد کند و همین اندیشه خود یکی از ویژگی‌های اصلی تفکر فرانکفورتی بوده است.[1]

تئودور آدورنو نگرش فلسفی اولیهٔ خود را،که به معنی نقد همهٔ دیدگاههای فلسفی و نظریات اجتماعی بود، **دیالکتیک منفی** می‌خواند و امکان اتخاذ هرگونه نقطهٔ عزیمت مطلق و مبنا و اساس غایی برای تفکر آدمی را انکار می‌کرد. وی برخلاف هورکهایمر نسبت به تحلیل اقتصادی و نظریهٔ طبقاتی مارکس علاقه‌ای نشان نداد و منکر امکان نظریه یا علم تاریخ بود. در عوض توجه او اساساً معطوف به نقد آگاهی طبقاتی بورژوازی شد. موضوع اصلی کتاب ***دیالکتیک روشنگری***، که آدورنو و هورکهایمر با هم نوشتند، نقد فرهنگی بود. در این کتاب، چنانکه در زیر بیشتر توضیح خواهیم داد، تاریخ تمدن به شیوه‌ای اساساً وبری به عنوان پیشرفت سلطهٔ عقلانیت ابزاری بازسازی می‌شود که در فرآیند باز تولید اجتماعی، در حوزهٔ رفتار و عمل اجتماعی انعکاس می‌یابد. جامعهٔ نو به واسطهٔ وضوح کاذبی که حاصل اشاعهٔ فلسفهٔ اثباتی علم است دچار افت فرهنگی گسترده‌ای شده است. گرچه آدورنو در آمریکا به کاربرد روشهای تجربی گرایش یافته بود (و حاصل آن کتاب ***شخصیت اقتدارطلب***[2] بود که به نظریهٔ انتقادی او ربط اساسی نداشت) اما بعدها پس از بازگشت به آلمان دوباره نقد خود از جامعه‌شناسی غیر تئوریک را از سر گرفت و آیین اثبات را به عنوان نگرشی که نه

1. Horkheimer, op. cit, pp. 208-210.

2. ***The Authoritarian Personality***, N.Y.: Harper & Row, 1950.

تنها به آنچه موجود است می‌پردازد بلکه نسبت به آن نیز نظری مثبت دارد مورد انتقاد قرار داد.

آدورنو در نظریهٔ معرفت‌شناسی خود نقد متقابل کلی و جزئی یا مفهوم و مصداق را پیشنهاد می‌کند. به این معنی که باید دید آیا مفهوم حق مصداق خود را ادا می‌کند و نیز آیا مصداق مفهوم خود را اعمال می‌کند یا نه. برای مثال، آدورنو در مورد مفهوم جامعه که در تصور اثباتگرا درهم شکسته و به اجزاء تقسیم می‌شود، تأکید می‌کند که این مفهوم در تاریخ اروپا در شأن سوم جامعهٔ فرانسه قبل از انقلاب ریشه دارد و بنابراین خود ذاتاً مفهومی نقادانه است، زیرا وعدهٔ آزادی و شادی و خرسندی انسان را در خود نهان دارد، اما جوامع معاصر به این وعده وفا نکرده‌اند. از دیدگاه نقادی نمی‌توان با یکسان دانستن مفهوم جامعه با وضع موجود و مستقر، هالهٔ تاریخی آن مفهوم را زدود. بنابراین جامعه برخلاف تصور اثباتی، مفهومی تاریخی است که هم در واقعیت جای دارد و هم از یکی شدن با آن می‌گریزد. همچنین مظاهر فرهنگی حاوی مفاهیمی هستند که از حد شکل فعلی آنها فراتر می‌روند و نقد واقعیت زندگی اجتماعی را دربردارند؛ واقعیتی که خود در آن مستحیلند. دفاع آدورنو از مفهوم پرولتاریا نیز به همین دلیل است. حتی اگر بررسی واقعیت ساخت اجتماعی نشان دهد که طبقهٔ کارگر دیگر وجود ندارد و یا کارگران خود را پرولتر نمی‌دانند، و یا چنانکه در نظرات برخی تجدیدنظرطلبان اولیه گفته می‌شد، این طبقه توان انقلابی خود را از دست داده است، هیچ یک از اینها عدم وجود و اهمیت مفهوم پرولتاریا را به عنوان مفهومی رهایی‌بخش ثابت نمی‌کنند. براساس چنین دیدگاهی مصداق باید مسئول مفهوم باشد؛ جامعهٔ موجود باید مسئول نقصان خود در برابر مفهوم اصلی جامعه باشد. بدین شیوه فیلسوف نقاد واقعیت را که در آیین اثبات به صورتی غیرتضادآمیز و غیرنقادانه ادراک می‌شود، در رقابت با خود مفهوم قرار می‌دهد. پس در نگرش نقاد مفهوم خود از حد واقعیت ضروری فراتر می‌رود درحالی که شرط کاربرد موفقیت‌آمیز روش آیین اثبات، پذیرش وضعیتی ایستا و منجمد است.[1]

1. Honneth, op. cit.

نظریهٔ انتقادی آدورنو صرفاً به عنوان نظریه انتقادی و فاقد هرگونه توانایی برای عرضه ایجاد تصویری مثبت، یعنی پیشنهاد جانشینی برای وضع مستقر عنوان شد؛ زیرا با توجه به نظر آدورنو ترسیم وضعی مطلوب از نظر شناخت‌شناسی ممکن نبود، به این معنی که چنین کاری مستلزم پذیرفتن نقطهٔ عزیمتی مطلق برای فلسفه و نیز مستلزم تصور جهان به عنوان مجموعه‌ای از امور و اشیاء تجربی بود که به واسطهٔ مفاهیم مناسب ادراک‌پذیر باشند. طبعاً اندیشهٔ عدم امکان پیشنهاد جانشین برای وضع موجود، تفکر آدورنو را سخت از مارکسیسم دور می‌کرد.[1]

«جامعه‌شناسی» سرمایه‌داری متأخر

چنانکه پیشتر گفتیم مکتب فرانکفورت نخست آیین اثبات را شکلی از اندیشهٔ بورژوایی تلقی می‌کرد و ارزشهای فایده‌گرایانه و اثباتی جامعهٔ سرمایه‌داری پیشرفته را یکی از نیروهای اصلی حافظ سلطه می‌دانست و به همین دلیل نقد ایدئولوژی و ارزشها، خود عامل مهمی در رهایی از سلطه تلقی می‌شد. اما بعدها بویژه در کتابهای *دیالکتیک روشنگری* و *انسان تک‌بعدی* (مارکوزه) عامل اصلی سلطه در خود علم و تکنولوژی و عقلانیت ابزاری شناسایی شد. از این نقطه‌نظر مکتب فرانکفورت در تحلیل سرمایه‌داری متأخر تعبیری متفاوت از تعابیر مارکسیسم ارتدوکس و مارکسیسم هگلی عرضه کرد.

مارکسیسم ارتدوکس که در اندیشه‌های انگلس بویژه در *آنتی دورینگ* ریشه داشته است، بر آن است که فرآیند تاریخ فرآیند اجتناب‌ناپذیر رشد نیروهای تولیدی است که مآلاً به موجب تضادهای جامعهٔ سرمایه‌داری به رهایی و رفع از خودبیگانگی می‌انجامد. از نظر معرفت‌شناسی مارکسیستهای ارتدوکس بر آن بودند که مفاهیم و آگاهی، انعکاس اشیاء و شرایط عینی هستند. اکونومیسم و دترمینیسم دو اصل اساسی ارتدوکسی به شمار می‌روند. تحول مادی به موجب جهشهای انقلابی و تبدیل ناگهانی تحولات کمّی به تغییرات کیفی صورت

1. Bottomore, op. cit, pp. 31-32.

می‌گیرد. جامعه بر اساس حرکت دیالکتیکی، که هم در حوزهٔ طبیعت و هم در حوزهٔ ذهن و جامعه مبنای اساسی تحول است، تضادهای خود را حل می‌کند و به آزادی و رهایی از بیگانگی دست می‌یابد. مکتب فرانکفورت در مقابل مارکسیسم ارتدوکس استدلال کرد که پیشرفت فزاینده در سلطهٔ عقلانی بر طبیعت، در عین حال موجب پیدایش شکل تازه‌ای از شیءگونگی[1] می‌گردد که هرگونه آگاهی انقلابی و مبارزهٔ طبقاتی را از بین می‌برد. در این وضعیت نظام سیاسی از طبقات مستقل می‌شود و جامعه تحت سیطرهٔ نیرویی غیرشخصی و غیرطبقاتی قرار می‌گیرد. این شیءگونگی شباهت آشکاری با اندیشهٔ ماکس‌وبر دربارهٔ عقلانی شدن و پیدایش قفس آهنین جامعهٔ نو دارد.

مارکسیسم هگلی در اندیشهٔ گئورگ لوکاچ به اوج خود رسید. لوکاچ در کتاب *تاریخ و آگاهی طبقاتی* برداشت انگلس و لنین از دیالکتیک را که به عنوان مجموعه‌ای از قوانین درمورد طبیعت به کار برده می‌شوند، رد کرد. او همچنین اندیشهٔ اکونومیستی استنتاج تمام زندگی اجتماعی و اخلاقی از پایهٔ اقتصادی را مورد سؤال قرار داد. به نظر لوکاچ معنای ماتریالیسم تاریخی این است که در جامعه ذهن و عین یکی هستند. رابطهٔ شناخت در علوم اجتماعی مانند رابطه شناخت در علوم طبیعی نیست، و عین و ذهن دقایق و اجزاء جامعه بوده و نهادهای اجتماعی ذهن از خودبیگانه هستند. در قرن نوزدهم به علت توسعهٔ صنعت، نیروهای مادی مملو از زندگی روحانی شدند درحالی که وجود آدمی به نیرویی مادی تبدیل گردید. بدین سان روح شیء شد و اشیاء در روح غرق گشتند. رابطهٔ دیالکتیکی ذهن و عین بویژه در مورد پرولتاریا آشکار است؛ زیرا پرولتاریا به وسیلهٔ سرمایه‌داری به کار یا کالایی اقتصادی تبدیل شده است ولی می‌تواند از طریق کسب آگاهی طبقاتی به وضعیت خود به عنوان کالا آگاهی یابد. بنابراین فرآیند تاریخ عبارت است از تشکیل جنبش اجتماعی پرولتاریا که به خودآگاهی تئوریک می‌انجامد. به نظر لوکاچ کار فرآیندی کلی همانند ایده در فلسفهٔ هگل است و نهادهایی که آن را عینیت می‌بخشند موقتاً مانع رشد آن شده

1.Reification.

ولی سرانجام به وسیلهٔ آن به کناری افکنده می‌شوند. این نهادها یا اجزاء فرآیند کلی در مقابل کل، عرضی و موضوع علوم کاذب هستند، حال آنکه علم واقعی و یگانه به فرآیند کل در تاریخ یا پراکسیس می‌اندیشد. کلیت یا کار انسان، تاکنون از ماهیت خودناآگاه بوده است اما ناخودآگاهی آن همچون ناخودآگاهی روح هگلی در عمل ادراک به پایان می‌رسد. کسب خودآگاهی طبقاتی به وسیلهٔ پرولتاریا به معنی پیدایش آگاهی تاریخی و وحدت عین و ذهن است. پس کار همچون روح هگلی با گذر از جهان بیگانه شده به خود بازمی‌گردد و کل فرآیند تاریخ در پرولتاریا به شناخت خود دست می‌یابد.[1]

در مقابل این تعبیر، مکتب فرانکفورت استدلال می‌کند که از خودبیگانگی و شیءگونگی در جامعهٔ سرمایه‌داری متأخر همه‌گیر است و پرولتاریا را نیز از آن گریزی نیست و روند تحول تاریخی را تنها می‌توان به عنوان تکوین عقلانیت ابزاری تعبیر کرد. بنابراین نگرش انتقادی مکتب فرانکفورت از این نقطه‌نظر در دو جبهه مبارزه می‌کرد: اوّل بر ضد بیان متافیزیکی کلیت به عنوان حوزه‌ای ماورایی به شیوهٔ مارکسیسم هگلی؛ مکتب فرانکفورت در مقابل این برداشت متافیزیکی از کلیت نظریه‌ای اجتماعی اتخاذ کرد به این معنی که کلیت تنها تا جایی که به جامعه اشاره دارد، معنی‌دار است؛ و دوم، چنانکه توضیح داده شد، برضد نگرش اثباتی است که از کلیت سلب معنا می‌کند.

مکتب فرانکفورت در تحلیل جامعه‌شناسانهٔ سرمایه‌داری متأخر اساساً برداشت ماکس وبر از فرآیند عقلانیت به عنوان از دست رفتن آزادی و معنا را با تحلیل مارکس از روند کالایی شدن درهم می‌آمیزد. عقلانیت به معنی از دست رفتن آزادی و معنا، به پیدایش شیءگونگی همه‌گیر و نفوذ فزایندهٔ ارزشهای اقتصاد کالایی به درون جامعه و فرهنگ می‌انجامد.

هورکهایمر در آثار اولیهٔ خود بر آن بود که پایگاه واقعی نقطه‌نظر رهایی‌بخش نگرش انتقادی را باید در وضعیت طبقهٔ پرولتاریا در جامعهٔ نو جستجو کرد. مارکس نیز نظریهٔ انتقادی خود را بر وضعیت پرولتاریا استوار

1. *"Lukacs" in McInnes, The Western Marxists.*

ساخته بود. اما به نظر هورکهایمر وضع فعلی پرولتاریا ضامن شناخت درست نیست؛ زیرا ممکن است جهان به نظر آن طبقه متفاوت از آنچه در واقع هست جلوه کند (یعنی ممکن است آن طبقه دارای آگاهی کاذب باشد). بنابراین مآلاً اندیشمند نقاد وظیفهٔ شناخت درست واقعیت را به عهده خواهد داشت. اما نهایتاً در اندیشهٔ هورکهایمر پایگاه واقعی یا اجتماعی تحقق وحدت میان اندیشمند نقاد و طبقات سرکوب شده روشن نیست؛ زیرا نومیدی هورکهایمر نسبت به نقش طبقهٔ کارگر بتدریج او را به بدبینی عمیقی دربارهٔ وجود هرگونه نیروی واقعاً رهایی‌بخش و انقلابی در جامعهٔ مدرن کشاند.[1]

هورکهایمر و آدورنو در یکی از مقالات اولیهٔ خود صنعت فرهنگی را یکی از ویژگی‌های اصلی عصر سلطهٔ عقلانیت ابزاری شمردند که به نظر آنها به از میان رفتن استقلال نسبی فرد انجامیده است. در عصر سرمایه‌داری متأخر تلفیق فرهنگ و سرگرمی فرهنگ توده‌ای منحطّی به همراه آورده است. مصرف کنندگان صنعت فرهنگی مجبور به خرید و استفادهٔ فرآورده‌های آن می‌شوند. میزان قوت صنعت فرهنگی را می‌توان با میزان وجود مخالفت در جامعه سنجید. ویژگی صنعت فرهنگی در عصر سرمایه‌داری پیشرفته آن است که امکان مخالفت اساسی با ساخت مستقر و مسلط را نمی‌دهد.[2] به این ترتیب در عصر سلطهٔ عقلانیت ابزاری ارزش فردی مورد تهدید قرار می‌گیرد. مآلاً هورکهایمر اعلام کرد که حفظ و توسعهٔ ارزش و آزادی محدود انسان تنها از طریق اعادهٔ آرزوهای مذهبی میسر می‌گردد. او تصور می‌کرد آنچه در الهیات مهم جلوه می‌کند این آگاهی است که جهان نمود است و حقیقت مطلق و هدف غایی نیست و این خود ما را از تسلیم شدن در برابر واقعیت نامطلوب باز می‌دارد.[3]

آدورنو و هورکهایمر در **دیالکتیک روشنگری** فاشیسم را، که زمینه‌پرداز افسانه و اندیشهٔ ضدعقلانی است، نتیجهٔ فرآیند عقلانیت می‌دانند. به نظر آنها پیدایش جوامع سرکوبگر و ویرانگر که استقلال و آزادی فرد را از میان برمی‌دارد، ناشی از

---

1. Bottomore,op. cit, pp. 29-30.
2. *Dialectic of Enlightenment*, pp. 120-160.
3. Bottomore, op. cit, pp. 41-42.

همان نیروهایی است که مجموعهٔ نیروهای ترقی عصر روشنگری را تشکیل می‌دهند. پس فاشیسم به عنوان اوج توسعهٔ جامعهٔ نو تصادفی تاریخی و یا نتیجهٔ تداوم بقایای جامعهٔ اشرافی در درون دولت صنعتی نو تلقی نمی‌شود. جنبش روشنگری که با فرآیند عقلانی سلطه بر طبیعت آغاز می‌گردد، مآلاً درنتیجهٔ گسترش خود آن فرآیند با شکست مواجه می‌شود. روشنگری به عنوان نگرشی عقلایی نسبت به جهان و در پاسخ به نیاز حفظ حیات آدمی پدید می‌آید.

در این فرآیند ذهن آدمی خود را از طبیعت تمیز می‌دهد تا بتواند آن را به عنوان موضوع سلطه تلقی کند، اما این رابطهٔ زیربنایی با طبیعت در سطح روبنای فرهنگی ضایعاتی به بار می‌آورد. در این فرآیند مفاهیم و مقولات انتزاعی جانشین جهان بی‌واسطه تجربه می‌شوند؛ **ارزش استفاده** جای خود را به **ارزش مبادله‌ای** می‌دهد و امور بی‌نظیر و خاص اسیر تصمیمات و قوانین عام می‌گردند. سلطه بر طبیعت بیرونی به قیمت انکار طبیعت درونی انسان به دست می‌آید. تسلط بر طبیعت همراه با ادامهٔ اسارت ذهنیت انسان صورت می‌گیرد. رهایی از منطق سلطه مستلزم شناسایی خود ذهن به عنوان طبیعت است. اما به علت سلطهٔ صنعت فرهنگی ذهنیت نمی‌تواند ثمرات ترقی فنی را تسخیر نماید. تمایل عینی فرآیند تاریخ به شیءگونه شدن همهٔ روابط است. سلطهٔ روابط مبادلهٔ کالایی در سطح زیربنا با کالایی شدن[1] پدیده‌های روبنایی همراه است.[2]

اساسی‌ترین اندیشهٔ جامعه‌شناختی آدورنو اندیشهٔ همه‌گیر شدن شیءگونگی است که نهایتاً هر حرکت پیشرفت اجتماعی چه در شکل آگاهی طبقاتی و چه به صورت پیدایش ساختهای مخل سرمایه‌داری را نابود می‌کند. از دیدگاه آدورنو فاشیسم اوج فرآیند شیءگونگی بود اما فاشیسم تنها بعد درونی وضعیت فعلی جهان سرمایه‌داری متأخر را آشکار ساخته است. پس از پایان فاشیسم نیز آدورنو اعتبار نگرش تاریخی خود را مورد تأکید قرار داد؛ به این معنی که فرآیند تحول تاریخي چیزی جز تکوین عقلانیت ابزاری نیست. بالمآل آدورنو می‌بایست ادعای ماتریالیسم تاریخی مبنی بر امکان عمل سیاسی را نفی می‌کرد.

1.Commodification.

2. *Dialectic of Enlightenment*, Passim.

اما چنانکه دیدیم او از امکان وجود مفاهیم تئوریک به صورتی مستقل از علایق و منافع اجتماعی و سیاسی دفاع کرد و بنابراین در پی عرضهٔ اشکال تازه‌ای از آگاهی بود. از نظر آدورنو پیدایش آگاهی رهایی‌بخش به مفهوم لوکاچی آن با مانع فرآیند کلی عقلانیت ابزاری مواجه شده است. تنها اشکال پراکنده‌ای از آگاهی زیبایی‌شناختی می‌تواند به صورتی اساسی در مقابل این فرآیند بایستد. پس فلسفهٔ نقاد با توجه به فرآیند کلی شیءگونگی در جامعهٔ نو تنها به زیبایی‌شناسی امید می‌بندد. تنها هنر و فلسفهٔ نقاد یعنی نقد فلسفی کلیت کاذب می‌تواند اشکال تازه‌ای از آگاهی عرضه کند. هنر راستین دارای توان ویرانگر و بنیان‌کنی است.

از این نظر هنر در مقابل علم اثباتی قرار می‌گیرد زیرا چهرهٔ والاتری از شناخت است که رو به سوی جستجوی حقیقت در آینده دارد. شیوهٔ برخورد هنرمند با واقعیت اجتماعی همراه با نظرات و پیشنهاداتی دربارهٔ وضع مطلوب آینده است، درحالی که علم تنها واقعیت موجود را منعکس می‌کند. نگرش زیبایی شناختی وسیله‌ای است که به موجب آن نگرش انتقادی می‌تواند همه‌گیر شدن عقلانیت ابزاری مبتنی بر اصل اقتصاد کالایی را به تصویر بکشد. تنها کار هنری فردی می‌تواند امکان پیدایش عقلانیتی را فراهم آورد که در مقابل شیءگونگی ایستادگی کند. بنابراین شرایط رهایی چنان والا و دور از دسترس است که در اختیار مردم قرار ندارد. هنر و نگرش زیبایی‌شناختی، جنبش اجتماعی رهایی‌بخشی به شمار نمی‌رود و روی هم رفته اندیشهٔ پیشرفت در وراء شیءگونگی کلی جامعه نهایتاً اندیشه‌ای غیرممکن از کار درمی‌آید و با توجه به طبیعت جامعهٔ مستقر، نگرش انتقادی آدورنو مخاطبی واقعی پیدا نمی‌کند. هنر به عنوان صورت وحدت عین و ذهن در خارج از حوزهٔ ضرورت قرار می‌گیرد و از استبداد همه‌گیر روشنگری و سلطهٔ عقلانیت می‌گریزد. هنر به درون خود پناه می‌برد تا آگاهی شیءگونهٔ جهان تجربی را نفی کند. در چنین جهانی هنر جنبهٔ تعلیمی ندارد بلکه الگوی وجودی دیگری عرضه می‌کند. هنر برای هنر به معنی هنر بر ضد بازار است.[1]

1. R. Berman, "Adorno,Marxism and Art", *Telos*, Winter 1977-78, No. 34, pp.

مارکوزه، چنانکه گفتیم، میان خواستهای راستین و خواستهای کاذب براساس تصوری هگلی تمیز می‌داد. به نظر او تا وقتی خواستهای راستین نادیده گرفته شوند، زندگی اجتماعی یک‌بعدی خواهد بود و تنها خواستهای روزمره و کاذب را در بر خواهد داشت. اما قطع‌نظر از اینکه طبقه‌ای خواستهای راستین آدمی را احساس کند و یا حزبی آن را تبلیغ نماید، عرصهٔ تاریخ هیچ‌گاه از وجود این خواستها تهی نخواهد بود. در سال ۱۹۳۴ مارکوزه بر این عقیده بود که جنبش کارگری به عنوان کارگزار خواستهای راستین در معرض خطر قرار گرفته است؛ بعد از آن در سال ۱۹۳۸ اعلام کرد که کارگران نمی‌توانند خواستهای راستین و کاذب را از هم تمیز دهند؛ و سرانجام در سال ۱۹۴۱ بر آن شد که عقل حامل خواستهای راستین است و مکتب هگل مکتبی انقلابی است زیرا بر این اصل استوار است که آنچه به نظر انسانها حقیقی و عقلانی است باید از طریق سازماندهی اجتماعی تحقق یابد.

مارکوزه پس از مهاجرت به آمریکا اندیشهٔ اساسی خود را به زبان دیگری بیان کرد. عدم وجود جنبش کارگری و شیوع روانکاوی فرویدی در آن کشور مارکوزه را برآن داشت تا این‌بار خواستهای راستین را با مفهوم عشق جنسی و یوتوپیای عشق آزاد شده بیان کند. او به زبان فرویدی می‌گفت که خواستهای راستین خواستهای ناخودآگاه پرولتاریا هستند و به همین لحاظ آن طبقه شورش نمی‌کند. موانعی که بر سر راه آگاهی راستین کارگران وجود دارد از وضع موجود ریشه می‌گیرد. مارکوزه این وضع را در کتاب *انسان تک بعدی* تحت عنوان **قدرت عقلانیت ابزاری** به تفصیل شرح داد و استدلال کرد که سلطهٔ انسان بر طبیعت از طریق علم و تکنولوژی موجب پیدایش شکل جدیدی از سلطه بر خود انسان شده است. در این فرآیند استثمار از انسان و طبیعت به نحو فزاینده‌ای علمی و عقلی شده و انسان همانند ابزاری مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. اشیایی که آدمی ساخته بر او حاکم گردیده‌اند. عقلانیت ابزاری نیرویی خارج از حیطهٔ دخالت و نظارت انسان است و روند عقلانیت ابزاری قطع نظر از شکل ظاهری

157-166.

نظام سیاسی و اقتصادی تسلط می‌یابد.

بنابراین جامعهٔ نو ذاتاً جامعه‌ای ابزاری است و ماهیت آن به وسیلهٔ نظام سیاسی یا اقتصادی تعیین نمی‌شود. به این ترتیب فرانکفورتیان مجموعاً نسبت به سرنوشت فرد در عصر سلطهٔ عقلانیت ابزاری نگران بودند. به گمان آنها مشکل می‌توان نیرویی یافت که قدرت مقابله با این سلطه را دارا باشد.[۱]

چنانکه دیدیم عقلانیت به مفهوم وبری آن همراه با روند کالایی شدن و شیءگونگی، در معنای مارکسیستی آن، از ویژگی‌های اصلی تفکر انتقادی مکتب فرانکفورت به شمار می‌روند. در نگرش انتقادی نو که در زیر مختصراً عرضه می‌شود، مفاهیم اصلی مکتب فرانکفورت ترمیم، شده‌اند.

نگرش انتقادی نو

کار مکتب فرانکفورت با مرگ آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه به پایان رسید، اما اندیشهٔ نگرش انتقادی هنوز هم نفوذ و اهمیت خود را داراست و بویژه از دههٔ ۱۹۷۰ به بعد در آثار یورگن هابرماس متفکر معاصر آلمانی، به شکلی تازه عرضه شده است. در اینجااجمالاً نخست به نقد آیین اثبات در نظریهٔ انتقادی هابرماس و سپس به دیدگاه تاریخی و فلسفی او می‌پردازیم.[۲]

نقد نگرش اثباتی

هابرماس در آثار اولیهٔ خود آیین اثبات را به طور کلی مورد انتقاد قرار داد و در برابر آن از نگرش دیالکتیکی شناخت دفاع کرد. بر این اساس از دیدگاه هابرماس علم اجتماعی مربوط به جهانی است که انسان خود ایجاد کرده است و از این رو نمی‌توان روشهای عینی و بی‌تفاوت علوم طبیعی را برای شناخت اجتماع به کار گرفت. هابرماس بویژه از تفکیکی که نگرش اثباتی میان حقایق و انتخاب ارزشی

---

1. "Marcuse" in McInnes,op. cit.

۲. در این بخش کتاب زیر در شناخت اندیشهٔ هابرماس به ترتیبی که در زیرنویسهای بعدی خواهد آمد، تلخیص شده است:

M. Pusey, ***Jurgen Habermas***, London: Tavistock, 1987.

قائل می‌شود، انتقاد می‌کند. براساس چنین تفکیکی از یک‌سو قوانین تجربی و عینی پدیده‌های اجتماعی قرار دارند که همانند قوانین علوم طبیعی هستند و از سوی دیگر قواعد مربوط به انتخاب و تصمیم و عمل آدمیان قرار دارند که خارج از قلمرو شناخت علمی می‌باشند و داوری دربارهٔ آنها نه تابع **قوانین علمی**، بلکه مآلاً مبتنی بر تصمیمات و سلیقه‌های شخصی است.

اما به نظر هابرماس پذیرش علم و تعهد نسبت بدان به این معنا، خود تصمیمی است مبتنی بر **ایمان به عقل**. به این ترتیب اعتبار احکام و فرضیه‌های علمی ـ تجربی خود وابسته به معیارهای ارزیابی نتایج عمل است و این معیارها خود از پیش در متن روابط تفاهمی و ذهنی متقابل گزینش و اتخاذ شده‌اند. بنابراین جدایی و دوگانگی واقعیت و ارزش پیشاپیش از میان رفته است؛ زیرا هم قضاوتهای علمی و هم داوری‌های ارزشی هر دو مبتنی بر پیش‌فهم‌های پذیرفته شده از نظر اجتماعی هستند. پس باید این توهم را از میان برد که می‌توانیم نقطه‌نظری اتخاذ کنیم که به نحوی خارج از حوزهٔ تاریخ و جامعه و فرهنگ باشد؛ هیچ نقطه‌نظر خارجی نیست که عینیت را کلاً تضمین کند.[1]

هابرماس در کتاب *شناخت و علائق انسانی* به تفصیل به نقد نگرش اثباتی و عرضهٔ نظریهٔ شناخت خود پرداخته است. در پاسخ به این پرسش اساسی که شناخت معتبر چگونه حاصل می‌شود، هابرماس حصول شناخت معتبر را تنها وقتی عملی می‌داند که علم جایگاه درست خود را بازیابد. به نظر هابرماس نگرش اثباتی با گذاشتن فلسفهٔ علم به جای نظریهٔ شناخت، علم و شناخت را یکسره یکسان قلمداد کرده است. بدین سان عقل به معنای اثباتی خود زندانی علم جدید شده است؛ آیین اثبات عقل را مثله و جهان اجتماعی را به خرده‌ریزه‌های پراکندهٔ داده‌های تجربی تبدیل کرده است.

در نگرش اثباتی بویژه تأکید بر آن است که ذهن به عنوان شناسندهٔ خلاق بایستی حتی‌الامکان از موضوع علم تجزیه گردد. اما از نظر هابرماس شناخت هم به وسیلهٔ موضوعات تجربه و هم به وسیله مقولات و مفاهیم پیشینی که ذهن

---

1. Bottomore, op. cit, pp. 55-57.

شناسنده وارد عمل تفکر می‌سازد، تعیین می‌گردد. این مفاهیم و مقولات مشتقات تجربه نیستند، بلکه خود تجربه را شکل می‌دهند. اما برخلاف کانت، هابرماس استدلال می‌کند که ذهن شناسنده و واجد مقولات پیشینی، ذهنی اجتماعی است. شناخت و تفهیم بر حسب این مقولات به صورت اجتماعی تنظیم می‌گردد و در هر لحظه تحت‌تأثیر تجربهٔ تاریخی قراردارد. بنابراین شناخت در مجموعه به واسطهٔ تجربهٔ اجتماعی حاصل می‌شود. فرآیندهای شناخت مبتنی بر الگوهای کلام و روابط تفاهمی و ارتباط ذهنی روزانهٔ آدمیان هستند. (تفصیل در پایین). پس شناخت در درون رابطهٔ خلاق ذهن اجتماعی با جهان تبلور می‌یابد، یا به عبارت دیگر ما در عین حال در فکر و در عمل جهان را خلق و کشف می‌کنیم.

هابرماس در ***شناخت و علائق انسانی*** در پی ایجاد ارتباط میان شناخت و علایق اصلی نوع بشر است تا مبانی و انواع شناخت را روشن سازد. ذهن انسان در سایهٔ سه دسته از علایق **شناخت‌پرداز** شناخت حاصل می‌کند. به این معنی سه نوع شناخت قابل تمیز از هم هستند و هریک از اینها مبتنی بر علایقی است که موجب شناخت خاصی می‌شوند. علایق نوع اول علایق تکنیکی هستند که مبتنی بر کار و نیازهای مادی بوده و قلمرو شناخت و علم تجربی را بوجود می‌آورند. به عبارت دیگر علاقهٔ کلی ما به سلطهٔ ابزاری بر طبیعت عامل **شناخت‌پرداز** علوم طبیعی و تجربی است. با توجه به همین ارتباط بین علایق ما و شناخت علمی، هابرماس از نگرش اثباتی انتقاد می‌کند، به این معنی که مبنایی برای بودشناسی جهانی کاملاً خارجی که شناخت را به صورت کاملاً عینی ایجاد کند وجود ندارد. بنابراین هابرماس نظریهٔ تناظری حقیقت[1] را که معتقد است حقیقت هر حکم را باید در تناظر آن با ما به ازایی در جهان خارج یافت، رد می‌کند. او این نظریه را عامل اصلی تقویت نگرش اثباتی می‌داند و برعکس معتقد است که آنچه ما دربارهٔ طبیعت می‌دانیم همواره به وسیلهٔ نگرش ادراکی ما محدود می‌گردد. نگرش ما در حوزهٔ علوم طبیعی اساساً فایده‌گرایانه است؛ یعنی

---

1. Correspondance Theory of Truth.

ما طبیعت را برحسب فایده‌ای که از آن در نظر داریم، مورد استفاده قرار می‌دهیم.

علایق نوع دوم علایق عملی انسان به درک روابط تفاهمی و ذهنی میان افراد و گروههای اجتماعی است که بر ویژگی زبان در نوع انسان تکیه دارد. این علایق حوزهٔ شناخت تاریخی ـ تأویلی [1] را تشکیل می‌دهند. برای ادراک این علایق باید نگرش اثباتی را کنار گذاشت که براساس آن افراد در ردهٔ اشیای طبیعی گذاشته شده و به وسیلهٔ ذهنی مستقل درک می‌شوند. برعکس هابرماس بر آن است که عینی بودن جهان تجربی دقیقاً به این معناست که در میان اذهان مختلف مشترک است. به این ترتیب، فهم ما در مطالعات اجتماعی مفروض بر فهم پیشاپیش جهان ذهنیت است.

علایق نوع سوم علایق آزادیخواهانه و رهایی‌بخش‌اند که حوزهٔ شناخت نقاد را ایجاد می‌کنند. در تجربهٔ روزمره، همواره جزئی از ذهن ما می‌کوشد میان قدرت و حقیقت تمیز دهد و به ورای افسانه‌ها و توهمات حافظ قدرت در جامعه رسوخ کند. علوم‌انتقادی به این معنی معطوف به رهایی انسان از نمادهای منجمد قدرت سازمان یافته‌اند. علایق رهایی‌بخش آدمی موجب ورود شناخت رهایی‌بخش در دو حوزهٔ دیگر شناخت می‌شوند. وظیفهٔ تفکر نقاد این است که علم را دوباره در خدمت عقلانیت بشری قرار دهد. به این ترتیب در نظریهٔ شناخت هابرماس سه شکل اصلی شناخت متناظر با سه ویژگی اصلی زندگی اجتماعی انسان یعنی کار، ارتباط یا زبان و سلطه‌اند. چنانکه آشکار است جدا کردن این سه نوع شناخت به منظور نفی این ادعاست که علم تجربی و اثباتی منحصراً معتبر و درست است. با نگاهی اجمالی به فلسفهٔ تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی هابرماس بهتر می‌توان برخی از ابعاد نظریهٔ انتقادی او را دریافت. [2]

نگرش تاریخی و جامعه‌شناختی

هابرماس نگرش انتقادی خود را براساس ترمیم و بازسازی نظریات مارکس، وبر، لوکاچ، و مکتب فرانکفورت تنظیم کرده است. در این نگرش نو نیز مفهوم

---

1. Hermeneutics.

2. Pusey, op. cit, pp. 20-27.

عقلانیت مفهومی اساسی و مرکزی است، گرچه به شیوه‌ای پیچیده‌تر از آنچه در نزد وبر و مکتب فرانکفورت یافت می‌شود عرضه می‌گردد. همچنین مفهوم عقل و عقلانیت در اندیشهٔ هابرماس به عنوان زمینهٔ عمومی تحول تاریخی تلقی می‌شود و بنابراین با مفهوم هگلی عقل که عبارت است از توانایی خلاقیت روح یا ذهنی تاریخ‌ساز، تفاوت اساسی دارد.

هابرماس همچنین به ترمیم و بازسازی نظریهٔ مارکس برای تطبیق آن با مقتضیات نگرش انتقادی نو پرداخته است. در بین نحله‌های عمدهٔ مارکسیستی غرب در حال حاضر، یعنی مارکسیسم ضد فلسفی متفکرین انگلیسی؛ مارکسیسم نئوارتدوکس یا علمی متفکرین فرانسوی؛ و مارکسیسم اومانیستی، که اساساً آلمانی است، اندیشهٔ هابرماس به نحله سوم تعلق دارد. به نظر هابرماس دو نحله اول اثباتگرا هستند. در مارکسیسم هابرماس دو اندیشه اساسی مارکسیسم علمی و ارتدوکس، یعنی تئوری ارزشی کار و اندیشه طبقه، رها شده است. آنچه هابرماس از مارکس بازسازی می‌کند این است که مارکس در پی تحلیل سازمان قدرتی بود که عقل را سرکوب کند، اما به نظر هابرماس این عقل با هر عمل فهم و تفاهم و همزیستی و ارتباط انسانی جان تازه‌ای می‌گیرد و رشد می‌کند. پس هدف هابرماس نیز آزادسازی پتانسیل عقل از چنگال اشکال باز تولید اجتماعی است. هابرماس در بازسازی مارکس در پی آن است که در درون میراث مارکسیستی، تئوری فرهنگ و شناخت را به نحوی تعبیه کند که به شیوهٔ اثباتی به روندهای زیربنایی یا اقتصادی تقلیل داده نشوند. بر این اساس هابرماس مقولات مارکسیستی را برای نگرش انتقادی خود بازسازی می‌کند. به نظر او کار، یعنی مفهوم اصلی اندیشهٔ مارکس، خود مقوله‌ای معرفت‌شناسانه است زیرا از طریق آن ما طبیعت را می‌شناسیم. نیروهای تولید نیز شکلی از رشد شناخت آدمی هستند. بنابراین باید کل فرآیند تاریخ را به عنوان رشد توانایی‌های شناخت و یادگیری (یعنی رشد عقل) بازسازی کنیم. هابرماس نظریات مارکسیسم ارتدوکس را مبنی بر این‌که قانون، مذهب، و اخلاق به این دلیل که بازتابهای ثانوی وجوه تولید هستند فاقد تاریخ می‌باشند، رد می‌کند. به نظر او چنانکه

خواهیم دید، حوزه نرماتیو جامعه بر اساس منطق درونی خودش حرکت می‌کند.[۱]

اساسی‌ترین ویژگی نگرش انتقادی هابرماس بازسازی نظریهٔ عقلانی شدن جهان در اندیشهٔ وبر است. در این بازسازی هابرماس در کنار برداشت معروف وبر از عقلانیت ابزاری، که تصویری از قفس آهنین جامعهٔ نوین است، مفهوم عقلانیت ارتباطی[۲] را عرضه می‌کند که اساساً فرآیندی فرهنگی و مبتنی بر پیشرفت اندیشه‌ها بر اساس منطق درونی خود آنهاست. بر طبق تعبیر هابرماس اصل مفهوم عقلانیت در اندیشهٔ وبر در جامعه‌شناسی مذهب آشکار می‌گردد نه آنچنان که مشهور شده است در جامعه‌شناسی بوروکراسی و دولت. فرآیند عقلانیت فرهنگی برخلاف عقلانیت ساختاری یا ابزاری فرآیند رهایی‌بخش است. به نظر هابرماس در اندیشهٔ وبر فرآیند رشد عقلانیت به صورت نامتجانسی بیان شده است به این معنی که نیمهٔ اول آن، فرآیند عقلانیت فرهنگی است که ریشه در عقلانی شدن مذهب دارد و با نیمهٔ دوم فرآیند عقلانیت که عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک است، نامتجانس است. نیمه اول فرآیند، افسونزدایی و عقلانیت مثبت است که از اواخر قرون میانه آغاز شد و تا قرن هجدهم ادامه یافت. مراحل اصلی این نیمهٔ اول یا نیمهٔ فرهنگی فرآیند عقلانیت، نخست پیدایش اخلاق پروتستان؛ دوم جدایی حوزه‌های علم و مذهب و هنر؛ و سوم پیدایش نظام حقوقی جدید است. در اندیشهٔ وبر این نیمهٔ اول ناتمام رها می‌شود و وبر به طور ناگهانی دنبالهٔ فرآیند عقلانیت را در عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک، که فرآیندی است منفی و تیره و تار و به از دست رفتن معنا و آزادی می‌انجامد، پی می‌گیرد. اینک عقلانیت در ساختار دولت و اقتصاد آشکار می‌گردد و فرآیندی اساساً غیرفرهنگی و غیراخلاقی است. به نظر هابرماس از نوشته‌های وبر چنین برمی‌آید که نیمهٔ اول فرآیند در نیمهٔ دوم محو و نابود می‌گردد. به این معنی، چنانکه دیدیم برداشت مکتب فرانکفورت از فرآیند عقلانیت به نیمهٔ ساختاری آن محدود بود.[۳]

---

1. Ibid, pp. 27-29.
2. Communicative rationality.
3. Ibid, pp. 29-32.

هابرماس با ترمیم و بازسازی نظریهٔ وبر، به دو فرآیند عقلانیت دست می‌یابد که یکی فرآیند فرهنگی است که در اندیشهٔ وبر نیمه‌کاره مانده بود، و دیگری فرآیند ابزاری در حوزهٔ دولت و اقتصاد است که وبر مآلاً بر آن تأکید می‌کرد. هابرماس اساساً در پی توضیح ادامهٔ فرآیند اول است و درعین حال میان این دو فرآیند رابطه‌ای دیالکتیکی می‌بیند و آن را **دیالکتیک مدرنیسم** می‌خواند. از نظر هابرماس تحول جامعه در طی دو فرآیند خطی و نیز از طریق دیالکتیک ساخت و فرهنگ صورت می‌گیرد. فرآیند فرهنگی دست کم به صورت بالقوه ادامه می‌یابد و بنابراین برخلاف نظر وبر سرچشمه‌های اخلاقی و فرهنگی عمل اجتماعی خشک نمی‌شوند. اما از این‌دو فرآیند، فرآیند ساختاری یا ابزاری نیرومند و سرکوبگر است درحالی که فرآیند فرهنگی کم‌رنگ، سرکوب شده و بالقوه است.[1]

ساختهای اقتصادی و اجتماعی از یک سو و آگاهی و اخلاق و فرهنگ از سوی دیگر در درون جهان زیست،[2] که یکی از مفاهیم اساسی آثار بعدی هابرماس است، با هم تداخل پیدا می‌کنند. جهان زیست زیربنای جهان‌بینی و مجموعه‌ای از تعاریف و مفاهیم پذیرفته شدهٔ جهان است که به اعمال و روابط روزانهٔ ما انسجام و جهت می‌بخشد. رابطهٔ جهان زیست با جهان‌بینی مثل رابطهٔ ناخودآگاه و خودآگاه در نظریهٔ فروید است. نمی‌توان از جهان زیست خارج شد و خارج از آن تفکر کرد زیرا جهان زیست حدود افق عمل و آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. دیالکتیک فرآیند فرهنگ و اخلاق و آگاهی از یک‌سو و عقلانیت اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر در جهان زیست آشکار می‌گردد. پس کل تحول جامعه به معنی عقلانی شدن جهان زیست، یعنی هم فرهنگ و هم ساختار، است. با پیشرفت فرآیند عقلانی شدن جهان زیست ارزیابی انتقادی بتدریج جای عناصر جزمی فرهنگ سنتی را می‌گیرد و امکان تفاهم عقلانی بیشتر فراهم می‌آید و در نتیجه فرآیند عقلانیت فرهنگی پیش می‌رود. البته در قرن بیستم فرآیند فرهنگی به علت سلطهٔ قدرت سیاسی و اقتصادی با موانع

1.Ibid,.pp. 47-57. 2.Life-World.

بزرگی مواجه است و تأثیر غیرعقلایی و سرکوبگر فرآیند عقلانیت ساختاری به پیدایش **آگاهی و فرهنگ ابزاری** انجامیده است.

در این عصر شیوهٔ فکر اثباتی، نگرش تفهیم و تفاهم و ارتباط عقلانی را تضعیف می‌کند و آگاهی ابزاری هرچه بیشتر به درون **جامعهٔ مدنی**، که باید حیطهٔ ارتباط و تفاهم و رابطهٔ ذهنی عقلانی باشد، هجوم می‌برد. روابط قدرت، شبکهٔ اجتماعی ارتباط و عقلانیت تفاهمی را مورد تهدید قرار می‌دهد. اعمال زور، دستکاری جهان‌بینی‌ها و تغییر اجتماعی اجبارآمیز همگی به ساختمانهای ارتباطی و تفاهمی جامعه آسیب می‌رسانند، درحالی که شرط جامعهٔ سالم و عقلایی، قوت ساختهای مشترک ارتباط و تفهیم و تفاهم است. هابرماس کراراً تأکید می‌کند که مبادلهٔ عقلانی و عقل ارتباطی تنها در شرایطی که جامعه فارغ از زور و اجبار خودسرانه باشد، امکان می‌یابد.

هابرماس در تئوری عمل تفاهمی[1]، دو مفهوم جهان زیست و سیستم را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد. جهان زیست حصّه روابط سمبلیک و ساختهای نرماتیو و جهان معنا و عمل ارتباطی و تفاهمی و اجماع و توافق و رابطهٔ ذهنی است. درمقابل، عناصر اصلی سیستم را قدرت و پول تشکیل می‌دهند. در عصر سرمایه‌داری متأخر حوزه‌های وسیعی از جهان زیست در درون سیستم مستحیل و برحسب سیستم اقتصادی و نظام قدرت بازسازی شده است. سیستم همان فرآیند عقلانیت ابزاری است که حوزه‌های عمده‌ای از جهان زیست را تسخیر کرده است. مسلط شدن حوزهٔ جهان زیست بر حوزهٔ سیستم شیءگونه مستلزم تفاهمی ساختن آن سیستم است، اما درجهان سرمایه‌داری پول و قدرت اصل سازمان دهندهٔ سیستم و جهان زیست به شمار می‌آیند. سلطهٔ سیستم بر جهان زیست باز تولید فرهنگی و سمبلیک جامعه را به خطر می‌اندازد و جامعه را بیمار می‌کند. برای مثال قرار گرفتن (حل شدن) فرد در سیستم دولت رفاهی سرمایه‌داری پیشرفته، اذهان فعال را به اشیای وابسته تبدیل می‌کند و به استقلال و سلامت فرد آسیب می‌رساند. هابرماس در واقع به سبک هگل می‌گوید که

---

1. Communicative action.

واقعیت باید عقلانی شود و قدرت باید در عقل حل گردد. حاصل وضعیت فعلی سلطهٔ سیستم بر جهان زیست، از دست رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، ناهنجاری، بیگانگی، و شیءگونگی جامعه است.[1]

از نظر هابرماس گسترش و استقلال جهان زیست و توسعهٔ حوزهٔ عقلانیت فرهنگی مستلزم رشد توانایی تفاهم و ارتباط[2] است. از این طریق، آزاد شدن پتانسیل عقل مندرج در عمل تفاهمی و ارتباطی فرآیند اصلی تاریخ جهان را تشکیل می‌دهد و به عقلانی شدن جهان زیست می‌انجامد. سلامت جامعه در گرو گسترش توانایی تفاهم است، چنانکه در روان درمانی فردی نیز بیمار بتدریج توانایی ارتباط بیشتری پیدا می‌کند، به این معنی که قادر می‌شود اطلاعات سرکوب شده در ناخودآگاه را به خودآگاه بیاورد و درنتیجه نظارت عقلانی بیشتری بر تصورات و واکنشها و امیال خود پیدا کند.

در روان درمانی اعادهٔ سلامت به معنی تجدید توانایی ارتباط است. در این روند بتدریج انگیزه‌های ناخودآگاه تسلیم قدرت کلام و زبان می‌شوند، به طوری که ممکن است مفهومی سمبلیک در ذهن فرد معنای شخصی و خصوصی پیدا کند و درنتیجه به صورت نشانهٔ بیماری آشکار گردد. درمان به معنی انتقال مضمونی خصوصی به درون زبان تفاهم عمومی است. بنابراین بهبود روانی حرکتی است به سوی جهان و زبانی عمومی که در آن تجربهٔ خصوصی و سرکوب شده قابل انتقال و ارتباط و تفاهم می‌گردد و با ذخایر گستردهٔ معانی موجود در روابط کلامی ارتباط پیدا می‌کند. جامعهٔ ناسالم نیز وضعیتی همانند وضع بیمار روانی دارد. چنانکه بیماری فرد درکاربرد نابهنجار زبان و کلام آشکار می‌گردد، بیماری جامعه نیز در کمبود ارتباط و تفاهم براساس معانی و زبانی مشترک نمودار می‌شود. از این‌جا هابرماس به مفهوم ارتباط و تفاهم کامل و یا وضعیت کلامی ایده‌آل[3] دست می‌یابد. اندیشهٔ **وضعیت کلامی ایده‌آل** ضرورتاً در هر ساخت کلامی به صورت بالقوه مندرج است؛ زیرا کلام اصولاً به سوی اندیشهٔ

---

1. Ibid, pp. 105-110.
2. Communicative Competence.
3. Ideal Speech Situation.

حقیقت جهت‌گیری شده است. وضعیت کلامی ایده‌آل وضعیتی است که در آن اختلافات و منازعات به صورت عقلایی و از طریق ارتباط و تفاهمی که کاملاً خالی از عنصر اجبار است، حل می‌شوند. زبان و مهارتهای ارتباطی لازمهٔ ایجاد جهانی عقلانی هستند و هرچه توانایی کلام و ارتباط بیشتر باشد جامعه از سلامت بیشتری برخوردار است. به نظر هابرماس کلام سه وظیفه ادا می‌کند: اول ایجاد ارتباط میان اذهان؛[1] دوم ایجاد ارتباط با پدیده‌ها و اشیای خارجی؛ و سوم بیان حالات و تجربیات ذهنی متکلم. عقلانی‌ترین شکل تفاهم و ارتباط در عملی آشکار می‌شود که معطوف به رسیدن به تفاهم در این ابعاد سه‌گانه باشد. دستیابی به توافق غایت ذاتی کلام آدمی است. نفس عمل سخن گفتن به وجود حوزه‌ای اشاره دارد که در آن ارتباط کاملاً آزاد و فارغ از سلطه ممکن خواهد بود. بنابراین فرجام سخن گفتن آزادی است.[2]

هابرماس با بازسازی نظریات مارکس و وبر و عرضهٔ اندیشهٔ عقلانیت و عمل تفاهمی، به شیوه‌ای که شرح آن رفت، بالطبع اندیشه‌های مکتب فرانکفورت را نیز بازسازی کرده است. دیدیم که مکتب فرانکفورت به شیوه‌ای اساساً وبری ویژگی‌های اصلی جامعهٔ نو را عقلانیت ابزاری، شیء‌گونگی، آگاهی کاذب، و از دست رفتن معنا و آزادی می‌دانست. در اندیشهٔ متفکرین مکتب فرانکفورت فرآیند تمدن چنان دچار شیء‌گونگی می‌گردد که نهایتاً هرگونه پیشرفت در ماوراء وضعیت موجود، چه در شکل آگاهی طبقاتی و چه در شکل پیدایش عوامل ساختاری مخل سرمایه‌داری، با شکست مواجه می‌شود. به نظر آنها در کنار فرآیند ابزاری شدن، فرآیند دیگری چون روشنگری فرهنگی یا عمل رهایی‌بخش پدید نمی‌آید. هابرماس در بازسازی مکتب فرانکفورت، به نقد اندیشهٔ دیالکتیک منفی آن مکتب پرداخته است که به نظر او فاقد هرگونه معیار هنجاری برای نقد جامعه است. از دیدگاه هابرماس دیالکتیک منفی فرانکفورتیان به نفی و طرد همهٔ ابعاد مثبت و موفقیتهای نهادهای بورژوایی می‌انجامد و مآلاً نمی‌تواند رد پای عقل را در عصر عقلانیت ابزاری پیدا کند. به نظر او وظیفهٔ

1. inter-subjective relations.

2. Ibid, pp. 69-85.

نگرش انتقادی آن است که دقیقاً جایگاههای شیءگونگی و عقلانیت ابزاری و نیز فضاهایی را که هنوز دستخوش این فرآیند نگردیده‌اند پیدا کند. از این‌رو هابرماس در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری همه‌گیر، اندیشهٔ فرآیند مثبت و رهایی‌بخش **عقل ارتباطی و تفاهمی** را پیش می‌کشد.

چنانکه اشاره کردیم هابرماس در این خصوص دو نوع عمل تاریخی، یعنی عمل ابزاری (کار) و عمل ارتباطی (زبان)، را از هم جدا می‌کند. درحالی که عقلانیت در حوزهٔ طبیعت از توانایی‌های ابزاری کار اجتماعی ریشه می‌گیرد عقلانیت در حوزهٔ اجتماع تابع الگوهای ارتباط ذهنی متقابل است. به نظر هابرماس مفهوم عقلانیت در اندیشهٔ آدورنو آمیزه‌ای نامعتبر از دو بعد عمل تاریخی مجزاست.

برخلاف نظر تک بعدی آدورنو، هابرماس تاریخ را فرآیندی می‌داند که در آن هم ساختارهای عمل ارتباطی و تفاهمی و هم عمل ابزاری توسعه می‌یابند. فرآیند تمدن با گسترش اشکال عمل ارتباطی ممکن می‌گردد. عقلانی شدن در بعد دوم (یعنی در حوزهٔ عمل ارتباطی) نه تنها به شیءگونگی نمی‌انجامد، بلکه موجب رهایی از آن می‌گردد. بنابراین تفاوت اساسی هابرماس و متفکران مکتب فرانکفورت به امکان عمل سیاسی مربوط می‌شود. هابرماس گرچه واقعیت حل و جذب طبقهٔ کارگر در جامعهٔ سرمایه‌داری نو را می‌پذیرد، اما فعالیت سیاسی در حوزهٔ عمل تفاهمی و ارتباطی را ممکن می‌داند. به گمان او سلطهٔ سیاسی عصر تکنولوژی را می‌توان از طریق سازمان دادن به فضاهای دست نخوردهٔ اعمالی که در حوزهٔ روابط ذهنی و تفاهمی شکل می‌گیرند به مبارزه طلبید.

هابرماس بر آن است که چیزی شبیه مفهوم مقاوم آدورنو در سطح کلام و زبان شناسایی کرده است. در آینده تعادل نیروها میان جهان زیست و سیستم بستگی به گسترش گرایش موجود در عمل ارتباطی به ایجاد حوزهٔ مبادله و تفاهم عقلانی فارغ از سلطه دارد.[1]

1. Ibid, pp. 108-110.

۷
پروژهٔ ناتمام مدرنیته

به طور کلی بر طبق منطق تاریخ هیچ گسست کاملی ممکن نیست. تاریخ محصول ترکیبات پیچیده‌ای است. از همین رو استدلال خواهیم کرد که وضعیت پست مدرن سنتزی است از سنّت و مدرنیسم. محصول پیچیده‌ای از حال و گذشته است ولیکن همچون هر سنتز دیگری خصوصیات بدیعی از آنِ خود دارد و نهاد و برابر نهاد درونی خود را به شکلی متفاوت و متکامل‌تر باز می‌نماید. از همان آغاز در واکنش به تجدد عقل‌گرای غربی که به سرعت معطوف به تمرکزگرایی، وحدت و یکتاانگاری از حیثِ معرفتی شد گرایش به اصطلاح محافظه‌کارانه‌ای پدید آمد که بدنه جامعه‌شناسی مدرن را به تعبیری شکل داد و در مقابل وحدت و تمرکزگرایی تجدد عقل‌گرا از تفرق قدرت، اهمیت سنت و رسوم، تکثرگرایی معرفت‌شناسانه، دین و مذهب و جز آن دفاع کرد. به نحو تعارض‌آمیزی تجدد عقل‌گرای فردگرای سکیولاریست غرب که قرار بود منادی دموکراسی و لیبرالیسم هم باشد در قالب تجربیاتی چون انقلاب فرانسه زمینه مرکزگرایی سیاسی، انحصارگرایی معرفتی و عقلی، توتالیتریسم دموکراتیک، استبداد اکثریت، حاکمیت ارادهٔ عمومی روسویی را فراهم کرد؛ در حالی که در مقابل واکنش ضدعقل‌گرایی و ضدد تجدد محافظه‌کارانه با تأکیدی که در مقابل تجربه اجرا شده تجدد بر سنّت و رسوم و تنوع گذاشت خود زمینه‌ای برای ارتقای دموکراسی گردید. از اینجا می‌توان گفت که دموکراسی دو ریشه داشته یکی نیای مشروع آن یعنی عقل‌گرایی تجدد که فرزندی نامشروع زایید و دیگری نیایی

نامشروع آن یعنی محافظه‌کاری ضد تجدد که حامل برخی از اساسی‌ترین ویژگی‌های دموکراسی لیبرالی بود. این مثال را آوردیم تا پیچیدگی ترکیبات تاریخی روشن شود. در مورد پست‌مدرنیسم هم چنین استدلالی می‌کنیم. نتیجه‌ای که در نظر داریم این است که وضعیت و موقعیت پست‌مدرن به یک معنای اساسی اجرای پروژهٔ تجدد به نحوی پیراسته‌تر از ناخالصی‌های تاریخی است.

نکتهٔ اولی که باید مطرح شود این است که تجدد خود در مرحلهٔ اجرا و عمل پروژهٔ خالی از تعارضی نبوده است. مهمترین تعارض ناشی از این است که در تجدد انسان هم به عنوان سوژه و هم به عنوان ابژه ظاهر می‌گردد: انسان عامل عمل، فاعل مختار، ذهن شناساگر، موجودی خودمختار، آزاد، خردمند، عالم، توانا، خداگونه، تاریخ‌ساز، ترقی‌بخش، فارغ از ضروریات دست و پاگیر، و غیره است. انسان فردی است که باید خالی از هر گونه هویت غیراومانیستی باشد. همین انسان به عنوان سوژه، بنیانگذار علم و آگاهی و دانش جدید است و خود یکی از موضوعات این علم را تشکیل می‌دهد. بدین سان انسان از سوی دیگر به عنوان ابژه ظاهر می‌شود و موضوع تعقل خود قرار می‌گیرد. انسان به عنوان سوژه فاعل مختار و فارغ از بند قانون تاریخی، اینک قوانین حاکم بر تاریخ و جامعهٔ خود راکشف می‌کند. جهانی که انسان فعلاً می‌سازد بر او احایه و استیلا می‌یابد. عقل ابزاری انسان را همچون موضوع منفعل و ابزار تلقی می‌کند. تکنولوژی سلطه سیاسی بسط می‌یابد. بدین سان **دیالکتیک روشنگری** معنی می‌یابد. انضباط جامعه انضباطی، بوروکراسی، جامعهٔ توده‌ای، فردیت منفی، یا به تعبیری **ضدفرد** که نیازمند رهبری و امنیت واستغراق است، پیدا می‌شوند و انسان به عنوان موضوع گرفتار می‌شود. این دوگانگی بنیادی را می‌توان در بسیاری از فلسفه‌های سیاسی تجدد ساری و جاری یافت. روسو از یک سو بر قرارداد اجتماعی که مظهر فردیت، آزادی منفی عقل‌گرایی فردی است تأکید می‌گذارد و از سوی دیگر بر ارادهٔ عمومی که در استبداد اکثریت، دموکراسی توتالیتری و ژاکوبنیسم تجلی می‌یابد تأکید می‌نهد. مارکس از یک سو بر فردیت، اومانیسم، پراکسیس انسانی تأکید می‌گذارد و از سوی دیگر زیربنای تعیین‌کننده، ساختارهای متصلب،

دترمینیسم تاریخی را پیش می‌کشد. وبر دو چهرهٔ توان‌بخش و اسارت‌آور عقلانیت را باز می‌نماید. آزادی و اختیار انسان تنها در حوزه‌هایی پیش می‌رود و در حوزه‌های دیگر مواجه با موانع گذرناپذیر و گریزناپذیر می‌گردد. زندگی انسان تنها تا حدودی عقلانی می‌شود. این دوگانگی را می‌توان در برخی مفاهیم اساسی نیز مشاهده کرد. آزادی در دو معنا و دو جلوه منفی و مثبت در عصر تجدد نمودار می‌گردد. آزادی منفی در روایت تجدد به عنوان توانمندی یعنی در روایت تجدد به عنوان اختیار و رهایی انسان جای می‌گیرد. به این معنی آزادی یعنی فراغت از اجبار و سلطهٔ خارجی و دیگری. فردیت تنها با این آزادی ظاهر می‌گردد. اما طبعاً این آزادی کافی نیست و آزادی منفی وقتی به کمال می‌رسد که اندیشهٔ خودمختار و امکان انتخاب و گزینش راه‌ها و ارزش‌ها هم وجود داشته باشد. اما اندیشه آزادی مثبت بسهولت فسادپذیر است زیرا اندیشهٔ خودمختاری در خود متضمن وجود خودی برتر و خودی فروتر است و خود برتر خودی عقلانی تلقی می‌شود و عقل هم وجهی مشترک و عمومی دارد و خصوصی نیست بنابراین آزادی مثبت و نهایتاً به صورت عمل به مقتضای عقل ظاهر می‌شود. در آن صورت می‌توان و می‌باید فرد را مجبور به آزاد بودن یعنی اطاعت از مقتضیات عقل کرد. در نتیجه عقل‌گرایی تجدد سر به ایدئولوژی می‌زند که در هر شکل متضمن آزادی مثبت به معنای فاسد شدهٔ آن است.

پرسش مهمی که اینک پیش می‌آید این است که این دوگانگی که زمینه دو روایت از تجدد را فراهم کرده ناشی از چیست؟ آیا پروژه تجدد خود متضمن تضاد و تعارض است یعنی چنانکه بسیاری از نقادان تجدد عقل‌گرا استدلال کرده‌اند در اندیشه‌های اساسی تجدد مانند انسان‌گرایی، عقل‌گرایی، علم‌گرایی، فردگرایی، آزادی و برابری تعارض وجود دارد، چنانکه قبلاً وبر و برلین استدلال کرده‌اند و توهّم جمع کردن بین آرمان‌های مختلف و متعارض بشری را زمینهٔ یوتوپیا و ایدئولوژی دانسته‌اند؟ و یا این که چنانکه مدافعان تجدد استدلال کرده‌اند میان آن اندیشه‌های اساسی و یا در درون آنها منطقاً تعارضی نیست و اگر تعارضی دیده می‌شود ناشی از برخورد این ارزش‌ها و اندیشه‌ها با واقعیت است؟ واقعیت انطباق‌نیافته با این آرمان‌ها طبعاً موانعی ایجاد می‌کند. اگر دقت کنیم

استدلال نقادان هم این نیست که میان اندیشه‌های اصلی تجدد ذاتاً ومنطقاً تضاد هست بلکه آنها هم وقتی سخن از تضاد می‌گویند همواره به واقعیت بیرونی رجوع می‌کنند و در ظرف واقعیت‌های موجود جمع کردن میان آن اندیشه‌ها را ناممکن می‌دانند. استدلال ما هم این خواهد بود که اندیشه‌های اولیه و واقعی تجدد فارغ از تضاد درونی است ولیکن واقعیات تاریخی و تداوم گذشته از یک سو ومحصورسازی‌هایی که گفتمان تجدد از سوی دیگر به عمل می‌آورد زمینهٔ عدم امکان اجرای کامل طرح تجدد را فراهم می‌آورد. مقاومت تاریخ طبیعی است و با پیشرفت تجدد طبعاً باید عرصه ضرورت هر چه بیشتر جای خود را به عرصهٔ آزادی و اختیار بدهد (دست کم در روایتی بسیار خوش‌بینانه مثل روایت سوسیالیسم) اما محصورسازی‌ها و محدودیت‌های گفتمان تجدد هم خود مانع اجرای کامل آن است ولیکن رفع آنها به واسطهٔ منازعات اجتماعی زمینه اجرای اندیشه‌های اصلی را هموار می‌کند. بنابراین داستان ساده تعارضات منطقی را باید کنار گذاشت و نظر به دیالکتیک تاریخ و اندیشه افکند.

با این مقدمه برای رسیدن به توصیفی از فرامدرن باید وضعیت مدرن یعنی تجدد و فراز و نشیب‌های آن را شناخت و آنگاه پی برد که گسستی در کار نیست بلکه پالایشی در حال شکل‌گیری است. اندیشهٔ اساسی این است که تجدد به عنوان طرحی نو و بی‌سابقه در عین حال طرحی ناتمام است و فراتجدد گامی دیگر در راه اجرای همان طرح است در شرایطی دیگر.

گفتیم که تجدد نگاهی جدید بود که از درون رنسانس، اومانیسم، راسیونالیسم، پروتستانتیسم، انقلاب و روشنگری برخاست و عناصری از همهٔ این تحولات را در خود در هم آمیخت و وجوه مقابل همهٔ آن تحولات را چون عناصری بیگانه به دور انداخت. مذهب، کلیسا، سنّت، فهم و معرفت غیرعلمی و غیرعقلی وجوه مقابل و ضد تحولات نامبرده بودند. لیبرالیسم جوهر تجدد بود و اندیشهٔ اصلی آن آزادی و خودمختاری فردی ورهایی او از هرگونه قید و بند و هرگونه هویتی دیگر غیر از انسانیت بود. بنابراین لیبرالیسم انقلابی، فراگیر و بنیان‌کن و جوهر تجدد بود ولیکن به عنوان پروژه‌ای اجرایی با محدودیت‌ها و واقعیت‌های حذف‌ناپذیری مواجه شد. اجرای لیبرالیسم به معنی افکندن طرحی

کاملاً نو و ایجاد وضعیتی یوتوپیایی می‌بود. از همین رو پروژه لیبرالیسم مواجه با محدودیت‌هایی می‌شد و مهار می‌گردید. نخستین دسته از این محدودیت‌ها را باید محدودیت‌های درون‌جوش و درون‌زاد گفتمان تجدد و لیبرالیسم خواند. گفتمان تجدد چنانکه گفتیم تصویری از انسان راستین به عنوان موجودی خردمند، تجربه‌گرا، فردگرا و غیره و رهیده از دام خرافات و سنن و هر گونه عناصر غیرعقلی و ضدعقلی دیگر به دست می‌داد. به این معنا تجدد فی نفسه یک محصورسازی معرفتی یعنی تنویر عرصه‌ای محدود در بی‌کرانی از تاریکی و ناشناختگی بود و هر آنچه جز آن بود به عرصه غیریت احاله می‌شد. اما همینجا باید به یاد داشت که این غیریت‌سازی‌ها ناهماهنگ با اصول و اندیشه‌های اساسی تجدد بود که قبلاً نام بردیم. تجدد، دیگری‌ها و دیگرشناسی‌هایی را برای خودشناسی ساخت و این کاری است که هر ایدئولوژی عقل‌گرایی انجام می‌دهد. مدرنیسم نیاز داشت که خود را در آئینه‌هایی که تصاویری از دیگران به شمار می‌رفت ببیند و هویت خود را بشناسد. البته این تصویرسازی زیاد هم به اصطلاح با دست خالی صورت نگرفت. روشنگران، قرون وسطی و سیطرهٔ کلیسا و سختگیری‌ها و تعصبات را دیده یا شنیده بودند. معاصران کلیسای قرون وسطی نیز در بین توده واهل فکر آن واقعیات تلخ را تجربه کرده بودند. منتسکیو هر چند نامه‌های خیالی ایرانی را نوشت اما سیاحان از شرق خبر می‌آوردند.

تنها غربیان و روشنگران ویژگی‌های خاص زندگی اشراق را توصیف و یا خلق نکردند. شرق‌شناسی تنها تصویر فرافکنده‌ای از غرب و یا غرب‌شناسی معکوس نیست. با این همه تردیدی نیست که ایدئولوژی مدرنیسم و تجدد، مفهومی از جامعهٔ سنّتی به دست می‌داد که بیشتر برای فهم خود آن به کار می‌آمد تا شناسایی پیچیدگی‌های جامعه سنتی. جامعهٔ سنتی به عنوان ابزار مقایسه برای خودفهمی تجدد عرضه شد و بدین سان اندیشهٔ انسانیت دوگانه، تجدد و سنت پدیدار گردید. این تقابل کلی حتی در نظریه نوسازی قرن بیستم هم توجیه کافی نشد. تداخل سنت و تجدد، تنوع بی‌شمار جوامع سنتی، ظهور تجدد از درون سنت‌ها، نوسازی سنت و دیگر نکات عمده در این نقد مشهور تا این اواخر ناگفته باقی مانده بود. بدین سان جامعهٔ سنتی به مفهوم کلی آن به عنوان مبحثی در

قاموس تجدد خلق و به عنوان غیریتی طرد شد، سنت و جامعهٔ سنتی در مسیر تکامل عقلی جامعهٔ مدرن متعلق به گذشته‌ها به شمار آمد و سرنوشتی محتوم پیدا کرد. جامعهٔ سنتی تنها به شرط نفی وجود خود می‌تواند به درون عقلانیت تجدد و لیبرالیسم راه یابد. این گذار در روایات مختلف خصلتی اجتناب‌ناپذیر پیدا می‌کند: گذار از مرحلهٔ دینی ـ فلسفی به مرحلهٔ علم اثباتی؛ گذار از جامعهٔ مهرپیوند به جامعهٔ سودپیوند؛ گذار از فئودالیته به سرمایه‌داری؛ گذار از همبستگی ابزارگونه به همبستگی اندامـوار و غیره. حرکت عقلانی حرکتی ضروری و مطلوب تلقی می‌شود. محافظه‌کاری وسنت ملازم یکدیگرند. باید همینجا گفت که مدرنیته در طی تاریخ در لباس‌های گوناگون ظاهر شد. گاهی در لیبرالیسم کلاسیک، گاهی در قالب دموکراسی فرا لیبرال، گاه در سوسیالیسم و اینک در پسامدرنیسم. نمی‌توان آن را بدون چارچوب‌های زمانی‌اش شناخت بنابراین فعلاً بحث ما در چارچوب تجدد به روایت لیبرالیسم کلاسیک است.

نکته اصلی این است که مدرنیته و طرح آن به دلایلی که قبلاً اشاره کردیم مواجه با حدودی شد که ناقض و مانع پیشرفت آن طرح شدند، هر چند برخی آن حدود را به اشتباه جزئی از پیامدهای تجدد به شمار آورده‌اند. نتیجه کلی این که مفهوم عقلانیت عام و جهان‌شمول، انسانیت، آزادی و خودمختاری انسان در چارچوب‌های تنگ واقعیت مخدوش شد. انقلاب فرانسه و دستاوردهای آن مفهوم اصلی اومانیته را محدود کرد. در واکنش محافظه‌کارانه‌ای که پس از انقلاب پیدا شد طبقات پایین، عوامل خطرناک و خطرآفرینی برای جامعهٔ بورژوایی تلقی شدند. به نحوی انسانیت، اومانیته، در بورژوازی محدود شد. بدین سان تجدد محدودیتی طبقاتی یافت. گفتمان تجدد لیبرالی، غیریت دیگری در مورد زنان ایجاد کرد و با خودداری از آزادسازی اجتماعی و سیاسی آنها، ایشان را از فرآیند تجدد مستثنی نمود. حق رأی خاص مردان و محدود به شرایط مالکیت بود. بنابراین برای زنان حقوق کامل قائل نشدند. همراه با تفکیک عرصه‌های عمومی وخصوصی، زن در عرصهٔ خصوصی درافکنده شد و انسان‌شناسی خاص زنانه‌ای که مبتنی بر احساس‌گرایی در مقابل عقل‌گرایی مردانه بود، پدیدار گشت. زن موجود هیجان‌پذیر و مشحون از جنسیت شناخته شد. همچنان که در

آثار فوکو می‌خوانیم، جنون نیز از گفتمان عقل‌گرایی تجدد و روشنگری خارج شد. میان عقل و ناعقل خطی کشیده شد و جنون، همچون عرصه‌ای مبهم و ناشناس طرد و حذف گردید. البته آنچه حذف می‌شد ناعقل یعنی عکس منطقی عقل بود بنابراین همراه با آن عرصه وسیعی از تجربیات مختلف و تفحص نشدهٔ انسان حذف می‌گردید. اگر واژگان وبر را به کار ببریم، کنش عقلانی معطوف به هدف در بر گیرندهٔ کل عقلانیت شناخته شد و کنش‌های ارزشی، عاطفی و سنتی به عرصهٔ ناعقل فرستاده شدند. تجدد همچون حوزه‌ای مغناطیسی با قوای جاذبه و دافعهٔ خود در اجزای پراکندهٔ زیست و تجربه انسانی. نظمی جدید وتحمیلی ایجادکرد. جاذبهٔ آن اجزایی پراکنده از تاریخ و اندیشه را در یک راستا گرد آورد و به صف کشید و دافعهٔ آن اجزایی چون سنت و احساس و جنون را از حوزه عقلانیت به دور افکند. چرا؟ دلیل اصلی این است که تجدد خصلتی ایدئولوژیک دارد و مبتنی بر معیار و ملاکی در خصوص حقیقت است. مجموعه‌ای از احکام را جدی می‌شمارد و حقیقی می‌داند. اموری حقیقی، جدی و معنادار هستند که در مقابل غیرحقیقت و امور بی‌معنا و غیرجدی صف کشیده‌اند. تجربه‌گرایی و عینیت‌گرایی پشتوانهٔ معرفتی چنین معانی و حقایقی هستند. اما بی‌شک تجربه‌گرایی و عینیت‌گرایی خود از علائق جدیدی است که با تحول انسان در عصر تجدد پدید آمده است. بدین سان معرفت‌شناسی، جز مصادره به مطلوبی نیست. ما جهان را چنانکه می‌خواهیم می‌بینیم نه چنانکه احتمالاً هست. دانش و شناخت ما در بستر و زمینه‌ای از علایق شناخت‌پرداز پدیدار می‌شود. اما این زمینه و بستر از قلم افتاده نمی‌تواند مورد پژوهش علوم اجتماعی رایج قرار گیرد. عقل‌گرایی خود مبتنی بر ایمانی به عقل بوده است. بستر کردارهای سنتی حتی در متن جامعهٔ مدرن هم گسترش می‌یابند. چه بسا که دانشمندان اجتماعی به عنوان قهرمانان و پیامبران تقدیس می‌شوند و ایدئولوژی‌های جدید رنگ و روی مذهب می‌گیرند. از یک دیدگاه یا باید به معنا و حقیقتی قائل شد و آنگاه در درون چارچوبی فکری و ایدئولوژیک قرار گرفت و درباره مسائل مربوطه جدی بود و یا این که شبکه‌های معانی و حقایق را لرزان و متناهی دانست و در فواصل این شبکه‌ها یعنی در جایی که ادعاهای معناداری و حقیقت و جدی بودن قابل

طرح نیست به سر برد. هر دستگاه و مکتب فکری دیگری چون مدرنیته حوزهٔ مغناطیسی است که شبکه منظم معانی و حقایق خود را صف می‌دهد و در مقابل عرصه‌ای عدمی، غیرحقیقی، حرام، عرصه‌ای از غیریت نمایش می‌دهد. اما نکته مهم دیگر این که در چنین مغناطیسی شناخت و معرفت با قدرتی درمی‌آمیزد که با شناخت خود صفوف به اصطلاح **واقعیت** را دگرگون می‌سازد و جابه‌جا می‌کند. وقتی ما در درون گفتمانی قرار بگیریم مطابق معانی و حقایق مقبول و جدی آن عمل می‌کنیم و آنگاه واقعیت در مسیر حرکت تک‌خطی جبری طرح شده در آن گفتمان، می‌افتد.

وقتی به موجب تعبیری از تجدد، حرکت به سوی جامعه‌ای عقلی، فردگرا، دنیاگرا، علم‌گرا، تجربه‌گرا و غیره جبری تلقی شود یعنی آنچه معنادار و جدی و حقیقی است بدین شیوه معلوم شود، هر جامعه‌ای که چنین گفتمانی را بپذیرد دیر یا زود و خواه ناخواه بر حسب **قوانین اجتناب‌ناپذیر تاریخی** بدان سمت و سو حرکت خواهد کرد. زمانی ایمان کوه‌ها را به حرکت درمی‌آورد. حالا **علم** چنین کاری می‌کند. جهان سوم در مسیر نوسازی و توسعه مطابق الگوی مدرنیستی، می‌افتد زیرا پیشاپیش در چارچوب گفتمان مدرنیسم قرار گرفته است. گفتمان مدرنیسم گفتمان غالب و مسلط و رایج یعنی واجد تکنولوژی قدرت است. بعداً برخی از تحولاتی را که تحولات پست مدرن تلقی می‌شوند، برخواهیم شمرد ولی باید تأکید کرد که نگاه فرامدرن مهم‌تر از واقعیت فرامدرن است. از نگاه فرامدرن به نحو دیگری به مدرنیسم و تجدد می‌نگریم. گفتمان آن، رابطهٔ دانش‌هایش با قدرت، محصوریت عقلانیت آن و حقایق و معانی آن را از بیرون و از بالا نگاه می‌کنیم و در نتیجه خصلت احتمالی، حدوثی، تاریخی آن را درمی‌یابیم. به نظر ما چنانکه بعداً خواهیم گفت گسست عمده‌ای در واقعیت رخ نداده، برخی تحولات در حوزه‌های مختلف البته در کار است اما گسست مهم معرفت‌شناسانه‌ای پیش آمده و در سایهٔ آن است که ما نه تنها حال را بلکه گذشته را هم به شیوه‌ای دیگر تصور می‌کنیم.

برگردیم به پروژه تجدد و حد و حصرهای آن. تجدد به عنوان گفتمان غیریت‌هایی در عرصهٔ علم و معرفت، سنت، طبقات اجتماعی در بین جوامع و

فرهنگ‌ها، در درون جوامع و حتی در درون فرد به صورت عقل و احساس، عقل وناعقل ایجاد کرد و بدین سان به رغم اندیشه‌های جهان‌گرایانه، انسان‌گرایانه تجدد، محدودیت‌هایی پدیدار شد. این محدودسازی‌ها از درون نهادهای مختلف قدرت که در عصر مدرن پیدا شدند، آغاز شد و تکوین یافت و با آمیزش همزمان با صورت‌های دانش و معرفت، علمیت یافت و پس از آن خارج ازآن نهادها بسط و گسترش یافت. این محدودسازی‌ها در عرصه‌های مختلف صورت گرفت. اولین حد اساسی طرح تجدد به عنوان طرحی انقلابی ومعطوف به آینده، گذشتهٔ تاریخی بود. هر انقلابی با گذشته می‌ستیزد و یکی از اجزای این گذشتهٔ تاریخی ساختارهای سیاسی و اشکال قدیمی دولت یعنی حاکمیت به مفهوم کلاسیک بود. اگر بسط جامعهٔ مدنی شرط تحقق آرمان‌های تجدد بود، در آن صورت تداوم ساختارهای قدرت قدیمی می‌بایست جامعهٔ مدنی را محصول و محدود سازد و در خود ببلعد.

اولین ویژگی دولت مدرن حاکمیت بود که خود مفهومی قدیمی و برخاسته از منازعات عصر فئودالی میان شاه و شئون اجتماعی بوده است. همان مفهوم حاکمیت اینک در چارچوب دولت مشروطه ظاهر می‌شد. حاکمیت به این معنی بر سرزمین و قلمرو اعمال می‌شد و در نتیجه متضمن اندیشه چارچوب‌های ملی بود. دولت ملی جدید مدعی انحصار قدرت در سرزمین خاصی بود. گرچه شکل قدرت و ابزارها و تکینیک‌های آن در عصر مدرن تحول اساسی پیدا کرد و چنانکه خواهیم دید معطوف به جمعیت و فرد و حیات اجتماعی (به جای قلمرو و سرزمین) شد ولیکن این شکل جدید قدرت باز هم در قالب‌های قدیمی حاکمیت وملیت تبلور می‌یافت. لیبرالیسم ماقبل دموکراتیکی هم که در ساخت دولت ملی مدرن شکل می‌گرفت، در نهایت خود لیبرالیسمی سیاسی واجتماعی بود و طبعاً لیبرالیسم معرفتی به شمار نمی‌رفت. ادعاهای کلی علم جدید نسبت به حقیقت‌دانی در تار و پود لیبرالیسم هم ساری و جاری بود. در نتیجه دولت وایدئولوژی لیبرالیسم به نام اندیشهٔ عقل کلی سردمدار مطلق‌گرایی نهفته‌ای بودند. پس، از یک سو حاکمیت و از سوی دیگر ایدئولوژی برخاسته از عقل‌گرایی و تجدد محدودیت‌هایی برای طرح تجدد به مفهومی که ما در نظر

داریم ایجاد کردند یعنی مفهومی که فراتجدد را هم به عنوان یکی از دقایق خود در بر می‌گیرد. انقلاب فرانسه هم که یکی از مظاهر اصلی طرح تجدد بود، در پی پیروزی خود و در جهت اجرای آن طرح قطعاً می‌بایست به افراط می‌گرایید و انتزاعی می‌اندیشید ولیکن در اینجا هم موانع تاریخی و معاصر وارد کار شدند و ترمز انقلاب را کشیدند. نقد محافظه‌کارانه‌ای که پس از انقلاب در عرصه اندیشه اروپایی ظاهر شد، مدرنیسم، عقل‌گرایی وایدئولوژی را با هم مورد حمله قرار داد و بر اندیشه یکسان‌سازی دموکراتیک و نادیده گذاشتن تفاوت‌ها، امتیازات، سنت‌ها حمله برد و البته چنانکه قبلاً گفتیم خود در انبساط اندیشه تجدد و نسبی‌سازی نهایی که عناصری از آن را در اندیشه فراتجدد می‌یابیم مؤثر افتاد. در عین حال ظهور و سلطه بورژوازی و طرد و سرکوب طبقات کارگری مثلاً در کمون پاریس حد دیگری ایجاد کرد. بورژوازی بر حول اندیشهٔ تجدد اول خود را به عنوان یک طبقه اجتماعی سامان داد. دانش‌ها و آداب و رسوم و جهان زیست خود را آفرید. زندگی جنسی خود را سر وسامان داد و سپس طبقات دیگر را تحت سیطره درآورد. بدین سان حدودی بر نسبیت، آزادی و تنوع گذاشته شد و در این میان بورژوازی و دولت نقش عمده‌ای داشتند.

به یک معنا تجدد قیامی علیه سرنوشت بود اما سرنوشت در لباسی دیگر ظاهر شد. انسان به عنوان سوژه جدیدی در عصر تجدد ساخته شد. عقل‌گرایی تجدد به او می‌گفت کیست. انسان‌ها هویت می‌یافتند یا هویت می‌گرفتند یا تغییر هویت داده می‌شدند. یکی از تم‌های اصلی اندیشه سیاسی دوران اولیه تجدد تقابل میان وضع طبیعی و جامعه مدنی بود که در اندیشه هابز و لاک مشاهده می‌شود. با پیدایش این دوگانگی، طبیعت به عنوان غیریتی دیگر از هویت انسان مدرن حذف می‌شد. وضع طبیعی وضعی است که در آن انسان، بیچاره و تنها و ددمنش است. وضع طبیعی باید مهار شود و با وضع قراردادی اجتماعی برای ایجاد جامعه مدنی و متمدن منقضی گردد یا تغییر شکل دهد. طبیعت خود باید با ابزار عقل شناخته و تسخیر گردد. بدین سان طبیعت به عنوان عرصه‌ای بیرونی و محیط عمل ابزاری انسان ظاهر می‌شود. در گفتمان تجدد، تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی، فردگرایی محتوای احکام جدی و حقیقی را تشکیل می‌دهند در حالی

که در مقابل رفتارغیرعقلانی، سنت و جز آن محتوای گزاره‌های غیرجدی و غیرحقیقی هستند. در عصر تجدد هویت‌های جمعی جدیدی پیدا می‌شوند که آرمان‌های اصلی تجدد یعنی انسان‌گرایی، آزادی و فردگرایی را خنثی می‌کنند. مدرنیته در عصر لیبرالیسم دوران ظهور هویت‌های طبقاتی و هویت‌های ملی است که هویت انسان به عنوان انسان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. به عبارت دیگر پیدایش هویت‌های ملی و طبقاتی به معنای محدودسازی اساسی طرح تجدد است. با این حال به رغم تغایر ناسیونالیسم و هویت طبقاتی با پروژه اولیه تجدد این دو به عنوان ابزار تحقق و جزء جدایی‌ناپذیر آن تلقی شده‌اند. گذار از اومانیسم به ناسیونالیسم و از حقوق فردی به حقوق ملی بیانگر دگردیسی بنیادینی است که عصر تجدد را از اندیشه تجدد می‌گسلد. اندیشه برابری و آزادی منفی در مقابل مسأله اجتماعی و نابرابری طبقاتی رنگ باخت و دگرگون شد و در نتیجه زمینه پیدایش آزادی مثبت، دخالت دولت در اقتصاد و دولت اقتدارطلب را فراهم آورد. تجدد لیبرال که مبتنی بر آرمان‌های استقلال و خودمختاری فردی، اومانیسم، خودجویی و خودسازی و خودیابی بود بدین سان مواجه با موانع عمده‌ای گردید. یکی دیگر از مهمترین موانع این آرمان چیزی است که فوکو تحت عنوان تکنولوژی قدرت فردیت‌بخش مطرح کرده. روابط قدرت شبه‌روحانی تازه‌ای در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ شکل گرفت که با اشکال جدید علم و دانش درآمیخت و انسان را در قالب سوژه‌های مختلف نمایش داد و در عین حال موضوع دانش ساخت. این قدرت با آنچه در بالا به عنوان حاکمیت ذکر کردیم تفاوت اساسی داشت. موضوع آن نه قلمرو جغرافیایی بلکه فرد و جمع و روابط انسانی بود. هویت انسان به عنوان سوژه جدید هویتی تازه و تاریخی است. روابط قدرت و دانش انسان به عنوان سوژه و ابژه در عین حال سامان دادند: سوژه قدرت و سوژه کردار و دانایی و ابژه دانش جدید. در سایهٔ این ملاحظات بی شک تصور اولیه تجدد از فرد به عنوان موجودی خودساز و خودیاب و خودمختار تصور ساده‌اندیشانه‌ای است. علوم تعبیری هم در مقابل علوم اثباتی و عین‌گرا در این زمینه پیشرفتی حاصل نکردند و تنها تعبیر خود از فرد را معتبر شمردند و به ورای آن راه نیافتند و رابطه بین سوژگی و گفتمان‌ها و روابط قدرت را درنیافتند.

قدرت مشرف بر حیات از یک سو به شکل آناتومی سیاسی بدن و از سوی دیگر به شکل آناتومی سیاسی جمعیت با کاربرد تکنیک‌های قدرت به انسان هویت بخشید و رابطه خودش با خودش را تعیین کرد.

از لحاظ تاریخی چنانکه گفتیم تجدد لیبرالی مواجه با مرزها و موانع عمده‌ای شد. به سخن دیگر لیبرالیسم سیاسی، اقتصادی و معرفتی با موانع روبه‌رو شد. از لحاظ عینی، رشد سرمایه‌داری، تحولات تکنولوژیک، رشد شهرها و صنایع موجب افزایش شکاف‌های طبقاتی و جابه‌جایی گروه‌های اجتماعی شد. در عرصهٔ سیاسی جنبش‌های سوسیالیستی، احزاب کارگری و مارکسیسم در نقد محدودیت‌های تجدد لیبرالی پدید آمد. در نتیجهٔ همه اینها جایگاهی برای ظهور مفهوم دولت در گفتمان تجدد لیبرالی پیدا شد. دولت به عنوان لنگری در مسیر طولانی صنعتی شدن و مخاطرات و نابرابری‌های ناشی از آن تلقی شد. این دولت ظاهراً همچنان در قالب مفهوم قدیمی حاکمیت عمل می‌کرد ولیکن در واقع مظهر قدرت شبه روحانی و شبه‌کلیسایی جدیدی بود که قبلاً بدان اشاره شد. ظهور این مفهوم از دولت و قدرت همزمان با پیدایش و ظهور جامعه به عنوان مظهر نیازهای جمعی و عمومی صورت می‌گرفت. این جامعه، در مقایسه با مفهوم فرد در تفکر لیبرالی اولیه، خود به عنوان موجودی دارای حقوق تصور می‌شد. نگرش جامعه‌بین و سراسربین خود یکی از تبعات ظهور قدرت جدید بود. اینک بحث از مخاطرات اجتماعی و اجتماعی که فرد از آنها زیان می‌دید، از حقوق اجتماعی، از ضرورت تأمین رفاه و سلامت جامعه و از نقش دولت و قدرت در رابطه با آنها به میان آمد. این مفهوم از روابط قدرت هسته مرکزی تفکر لیبرال‌دموکراسی و سوسیالیسم و دولت رفاهی را تشکیل می‌داد. با پیدایش این نوع جدید قدرت و ظهور جامعه و نیازهای آن بود که اقتصاد سیاسی به عنوان دانشی که بر اساس این روابط قدرت شکل می‌گرفت، ظهور کرد.

نقدهای عمده‌ای هم که بر مدرنیته لیبرال در قرن ۱۹ وارد شد به چنین واقعیاتی اشاره داشتند. تم بسیاری از این نقدها تعارضات میان اندیشهٔ تجدد به عنوان خودمختاری و خودیابی فردی و عملکرد تجدد به عنوان صورت‌بندی

انضمامی و تاریخی بود. البته در این نقدها می‌توان اشاراتی در جهت نفی مبانی تجدد و لیبرالیسم و یا تردید در آنها یافت. از چند نقد عمده می‌توان یاد کرد:

یکی نقد مارکس بر تجدد لیبرالی و محدودیت‌های آن بود که عمدتاً وجهی اقتصادی داشت و به سلطهٔ طبقاتی نظر داشت. مارکس بر کالاپرستی، از خود بیگانگی، شیءگشتگی روابط انسانی، سلطه پول و ارزش مبادله‌ای و سلطهٔ طبقاتی حمله می‌کرد. از دیدگاه او بُت‌وارگی کالاها و شیءگشتگی روابط انسانی زمینه از خود بیگانگی در عصر سرمایه‌داری را ایجاد می‌کرد. آرمان مارکس به طور کلی «پیوند آزاد انسان‌های آزاد» بود که از اصول اندیشهٔ روشنگری و تجدد محسوب می‌شود اما سرمایه‌داری و سلطه بوژوازی بر سر راه تحقق آن موانع عمده‌ای ایجاد کرده بود. از این دیدگاه مارکس را باید از متفکران متعلق به سنت روشنگری شمرد اما وی بر صورت‌بندی تاریخی موجود در آن زمان نقد وارد می‌کرد. در حقیقت مارکسیسم را باید نقدی بر تجدد لیبرالی و کوشش برای تکمیل پروژهٔ تجدد تلقی کرد؛ سوسیالیسم خود سرانجام عامل تحولی در تجدد شد.

نقد عمدهٔ دیگری که بر تبعات تجدد وارد شد نقد وبر بود که بر رابطهٔ اساسی و اجتناب‌ناپذیر میان عقلانیت و سلطه تأکید می‌گذاشت. فرآیند عقلانیت و بوروکراتیزه شدن هم اجتناب‌ناپذیر است و هم به گسترش دستگاه سلطه و پیدایش قفس‌های آهنین در دستگاه دولتی، در شرکت‌های بزرگ و در احزاب توده‌ای می‌انجامد. توانایی‌های ابزاری انسان، عقل ابزاری انسان توسعه می‌یابد اما در درون این قفس‌ها هیچ مقاومت و مبارزه‌ای در کار نخواهد بود. در وبر نیز دو روایت اصلی از تجدد بدین سان مشاهده می‌شود. از یک سو ترقی عقلی و علمی و بوروکراتیک و از سوی دیگر گسترش اسارت انسان در قفس‌های آهنین. این عقلانیت ابزاری بنابراین عقلانیتی است که در عین حال به عدم عقلانیت و به سلطه و اسارت می‌انجامد. همین نقد در اندیشه‌های اصحاب مکتب فرانکفورت به صورت پیچیده‌تری مطرح شد با این تفاوت که برای اینها امکان مقاومت مبارزه کاملاً منتفی نبود. بنابراین وبر به طور کلی به مسأله اساسی نقض اصول تجدد در نتیجه اجرای آنها اشاره دارد. نقدهای کسانی چون پاره‌تو، موسکا و

میخلز نیز در سطحی کوچک‌تر همان نقد وبری را منعکس می‌کند.

نقد سوم بر تجدد نقد اخلاقی دورکهایم بود. مسأله اساسی از نظر دورکهایم این بود که از یک طرف ضعف ایمان دینی و محو معیارهای اخلاق عمومی و از سوی دیگر ضعف روابط رو در رو در جامعه مدرن موجب فقر و کاستی اخلاقی عامه شده است. گذار از جماعت به جامعهٔ مدرن آنومی و سرگشتگی و گسیختگی را افزایش داده است. البته از نظر دورکهایم عاقبت خوب و خوشی در کار است زیرا با افزایش همبستگی ارگانیک و تقسیم کار و شناخت علمی و گسترش اخلاق مدنی و گروه‌های مدنی بهبودی حاصل خواهد شد.

یک نقد فلسفی هم قابل ذکر است چنانکه می‌دانیم در فلسفه هگل توجیهی درونی برای تجدد بر اساس ذهنیت و عقل خودمحور، اخلاق خودمحور، خودمختاری هنر و علم و استقلال آنها از ایمان مذهبی عرضه شد. تجدد بدین سان در ذهنیت خود سامان پایه‌ریزی شد. پس از هگل در نقد عقل مبتنی بر ذهنیت خودآگاه سه مسیر پیدا شد. یکی هگلیان جوان بودند که از رهانیدن عقلانیت از بند دستگاه‌های بورژوایی سخن می‌گفتند. دوم هگلیان راست که در انتظار تکامل تدریجی جامعهٔ بورژوایی و تحقق پتانسیل عقل در آن بودند، سوم هم مخالفت با اندیشه عقلی به طور کلی که بویژه در اندیشه فریدریش نیچه ظاهر شد. شاید غیر از این نقد اخیر همهٔ نقدهای یاد شده به بحران‌ها و محدودیت‌های تجدد لیبرالی اشاره دارند و خود در گذار از یک مرحله به مرحله دیگر مؤثر بوده‌اند.

آن قدرت شبه‌کلیسایی جدیدی که ذکر کردیم همراه با آن عقلانیت قدرت‌مدار ویژگی مرحلهٔ دوم تجدد یعنی تجدد سازمان‌یافته‌ای شد که در عصر دولت رفاهی با کورپوراتیسم، استالینیسم، فاشیسم و نازیسم ظاهر شد. همه چیز در این عصر سازمان‌یافته شد. از سرمایه‌داری سازمان‌یافته تا دولت سازمان‌یافته و بوروکراتیک، از علم سازمان‌یافته و سیستمی تا جامعه و جمعیت سازمان‌یافته و کنترل و سازماندهی اجتماعی. دولت‌های این عصر همگی مبتنی بر هویت‌های طبقاتی وملی و قومی بودند، هویت‌هایی که از آرمان تجدد اولیه فاصله بسیاری گرفت. ریشهٔ مشترک همه دولت‌های این عصر از دولت رفاهی

گرفته تا فاشیسم عرضهٔ جماعت‌های کاذب مختلف بود؛ از روح قومی گرفته تا مفهوم وطن تا پرولتاریا به عنوان وحدت عین و ذهن تا شیوه زندگی امریکایی به عنوان خواست و آرزویی گروهی و جماعتی. اینها همه در مقابل آزادی فردی در آرمان تجدد اولیه قرار می‌گرفت. در چند مرحله این گذار صورت گرفت از اولین نمود بحران سرمایه‌داری در دههٔ ۱۸۹۰ تا بحران جنگ اول، بحران اقتصادی بین دو جنگ جهانی و ظهور دولت رفاهی در دههٔ ۱۹۶۰. در این عصر هم غیریت‌ها و هویت‌های تازه‌ای ایجاد شد. بر حسب مورد، بورژوازی، یهودیت، اقوام غیرآریایی، اقوام غیرتاریخی، جهان سوم عقب‌مانده به عنوان غیریت‌های تجدد سازمان‌یافته ظهور یافتند. این اغیار یا می‌بایست ریشه‌کن شوند و یابه راه راست، به راه توسعهٔ غربی هدایت شوند. البته در عین حال برخی ازغیریت‌ها و اغیار عصر پیشین تجدد لیبرالی به عنوان خودی پذیرفته شدند. اتحادیه‌های کارگری، اندیشه‌های سوسیالیستی، زنان، کارگران سازمان یافتند و با ورود به عرصهٔ اجماع مرکزی، دامنهٔ تجدد را بسط دادند. به عبارتی تکنیک بهنجارسازی به‌کارگرفته شد و تحولی در صفوف غیریت‌ها پیش آمد.

از نظر اقتصادی تحولات عمده‌ای در این موج تجدد اتفاق افتاد. انقلاب صنعتی دوم، در زمینه حمل ونقل و ارتباطات و وسائل مصرفی درازمدت تأثیرات عمده‌ای بر توزیع ومصرف ثروت گذاشت. موج اختراعات اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ تحولات عمده‌ای در زمینه روابط اجتماعی و تکنولوژی قدرت به وجود آورد. تکنولوژی‌های این عصر تحولات عمده‌ای در حیات اجتماعی، در فضای زیست اجتماعی و فردی ایجاد کردند که موجب گسترش حوزه عمل و ارتباط و تعامل شد. اطلاعات وکالاها قابل حمل و نقل شدند. استانداردسازی و ساده‌سازی رواج یافت. کاربرد سیستم‌های فنی ارتباطی تولید انبوه وسائل مصرفی درازمدت جدید، موجب پیدایش شبکه گسترده‌ای از روابط شد و در نتیجه فضاهای اجتماعی اشغال و اشباع شدند و الگوهای رفتاری به نحو فزاینده‌ای یکسان گردیدند. از سوی دیگر در حوزهٔ اقتصاد با گسترش تکنولوژی مدیریت علمی، مولدیت و کارایی افزایش یافت وکنترل فزاینده‌ای بر کارکارگران و مهارت آنها اعمال شد. ظهور تیلوریسم زمینه پیدایش اشراف کامل

بر کل فرآیند کارگردید. سرمایه‌داری سازمان‌یافته مبتنی بر انحصارات و دخالت فزاینده دولت بود. با ترکیب مالکیت و کنترل کارخانه‌ها، آزادی نظام قیمت‌ها و تعدد فروشندگان و خریداران که ویژگی لیبرالیسم بود، به پایان آمد و در عوض انحصارات و ادغام شرکت‌ها، شرکت‌های سهامی گسترده، طبقه مدیران و فن‌سالاران ظهور یافت. با ایجاد انحصارات و شرکت‌های بزرگ ظاهراً اعمال کنترل بر بازار راحت‌تر می‌شد وبدین سان بازار سرمایه‌داری رقابتی به عنوان نقطه اصلی ضعف سیستم محدود می‌شد. از سوی دیگر پیدایش به اصطلاح انحصارات کارگری یعنی اتحادیه‌ها موجب ایجاد نظم و امنیت در عرصه بازار می‌شد. یکی دیگر از ویژگی‌های این دوران گسترش شبکه حمایت گمرکی ملی بود که موجب احساس امنیت ملی در مقابل بازار جهانی پیش‌بینی‌ناپذیر و غیر قابل کنترل بود. پیدایش مرزهای گمرکی ضد اندیشه آزادی کامل تجارت بودکه در تجدد اولیه از آن حمایت می‌شد. همچنین گفتمان طبقاتی در سیاست اقتصادی همهٔ کشورها رواج یافت. بحث از اشتغال و بی‌کاری، از طبقات متوسط، از دو طبقهٔ اصلی جامعه، تکنیکی بود برای سازماندهی اجتماعی. دولت سازمان‌یافته با ایجاد ثبات و اشتغال موجب ظهور جامعهٔ مصرفی، تولید انبوه، توزیع انبوه و مصرف انبوه و توده‌ای و همراه با آن فرهنگ مصرفی یکدست شد. در نتیجه سلطهٔ پول، فردگرایی و یکسان‌سازی تشدید شد. روابط اجتماعی کالایی شد. بت‌وارگی کالاها کامل شد. پول بهتر ازهر دوست و خویشاوند و هر رابطهٔ سنتی دیگری ظهور یافت. با تولید و مصرف انبوه، هویت فردی دگرگون می‌شد. نوعی روابط رو در روی واهی و کاذب میان دولت و مردم برقرار شد که قرار بود جای روابط رو در روی سنتی را بگیرد. تجدد سازمان‌یافته نظریه اقتصادی خاص خودش را هم پرورد؛ نظریهٔ کینز و افزایش تقاضای مؤثر لازمهٔ تقویت جامعهٔ مصرفی، لازمهٔ سرمایه‌داری سازمان‌یافته، کنترل و سازماندهی اجتماعی و دولت بوروکراتیک بود.

از نظر سیاسی، در این عصر تقویت مرزهای خارجی همراه با افزایش مشارکت سیاسی داخلی بود. امکان مشارکت سیاسی عمومی برخی از محدودیت‌های اساسی عصر پیشین را دفع می‌کرد. یکی از ویژگی‌های این دوران

پیدایش احزاب توده‌ای بود که خود را نماینده منافع طبقات یا ملت می‌دانستند و بدین وسیله به فرد هویت می‌دادند. از آنجا که حزب مبتنی بر اندیشهٔ نمایندگی است و در نمایندگی هم چیزی که حاضر نیست، حاضر تلقی می‌شود احزاب سیاسی جدید اساساً کوششی برای ایجاد جماعت‌های خیالی بوده‌اند. باید نقش پیدایش جامعهٔ توده‌ای و اضمحلال پیوندهای سنتی در پیدایش احزاب بزرگ را در نظر گرفت؛ بویژه احزاب افراطی راست و چپ خود را به عنوان جماعت‌های جدیدی عرضه کرده‌اند تا جای خالی روابط شخصی سنتی را بگیرند و بدان وسیله به اعضا هویت و همبستگی بخشند. همچنین با توده‌ای شدن سیاست و ظهور احزاب و حمایت توده‌ای عدد و شمارش ملاک حقیقت سیاسی شد. با این تحولات در ماهیت دموکراسی هم تحول ایجاد شد. در نظریات الیتیستی جدید، دموکراسی صرفاً به عنوان روشی برای انتخاب رهبران شناخته شد. دموکراسی به عنوان پولیارشی یا رقابت و همکاری شماری از الیت‌ها تلقی شد و نه مشارکت عامه. به یک معنا رابرت دال با اندیشه پولیارشی در زمینه سیاست همان کاری را کرد که کینز در زمینه اقتصاد کرده بود. با پیدایش احزاب توده‌ای به عنوان ماشین‌های گردآوری رأی، احزاب حرفه‌ای برای کسب قدرت از طریق جلب آرای اکثریت، انفعال سیاسی در بین توده‌ها، رقابت نخبگان، تحول در کارویژه حزب از عامل ابراز اراده مردم به عامل هدایت آنها، انجماد سیستم‌های حزبی، ظهور گروه‌های فشار و غیره دموکراسی هم سازمان‌یافته شد. دموکراسی سازمان‌یافته نظام حکومتی تجدد سازمان‌یافته است.

در عرصهٔ خود دولت با پیدایش دولت رفاهی و سیاست اجتماعی مرزهای عرصه‌های خصوصی و عمومی که سابقاً ترسیم شده بود به هم ریخت. موج اول پیدایش دولت رفاهی در اواخر قرن نوزده با ظهور بیمه‌های اجتماعی تحقق یافت. موج دوم در ۱۹۳۰ تا بعد از جنگ یعنی عصر اقتصاد کینزی پدیدار شد. دولت کوچک قرن نوزده جای خود را به دولت مداخله‌گر قرن ۲۰ داد. دولت سازمان‌یافته لازمهٔ سرمایه‌داری سازمان‌یافته بود. با پیدایش دولت رفاهی قدرت انضباطی افزایش یافت. فضای اجتماعی بازسازی شد و دیسیپلین اجتماعی جدیدی شکل گرفت. این قدرت چنانکه قبلاً گفتیم با سلطه و با حاکمیت به

مفهوم قدیمی تفاوت داشت بلکه قدرت انضباط و انقیاد و سرپرستی بود. دولت رفاهی تکنولوژی سیاسی جدیدی برای تغییر فضای اجتماعی بود. بیمه اجتماعی مهم‌ترین تکنولوژی سیاسی دولت رفاهی بوده است. فلسفهٔ بیمه اجتماعی، غلبه بر ریسک اجتماعی است. دولت رفاهی نوعی پدرسالاری جدید، دولتی شبه‌روحانی و کلیسایی بوده است که جوهر آن وضع سیاست اجتماعی معطوف به جمعیت است. دولت می‌بایست ریسک اجتماعی ناشی از آزادی‌های فردی را جبران کند. در نتیجه مراقبت و نظارت سیاسی بر جمعیت افزایش یافت. در مقایسه با غرب، اتحاد شوروی در این دوران مظهور تجدد سازمان‌یافته‌تری بود. نقش مرکزی دولت، برنامه‌ریزی متمرکز، امحای حوزهٔ عمومی، نوسازی و صنعتی کردن و قدرت انضباطی سراسری، ویژگی‌های اصلی آن نظام بودند که آن را به پیکر تجدد سازمان‌یافته جدید پیوند می‌زدند.

ساخت قدرت و تکنیک‌های قدرت در عصر تجدد سازمان‌یافته صورت‌بندی معرفتی خاص خود را به همراه آورد. در این صورت‌بندی ضرورت سازماندهی و تحدید استقلال و خودمختاری فردی در سطح ادراکی تأیید و تصدیق می‌شد. ضرورت توجه به جمعیت و نیازهای اجتماعی و دخالت دولت در اقتصاد علم سیاستگذاری را به همراه آورد. می‌بایست کلیت نظام اجتماعی در جهت استفاده تکنولوژی‌های قدرت بازسازی و بازشناسی شود. بدین سان نظریه‌پردازی کلی و سراسری ضرورت می‌یافت و تحول در روش‌شناسی علم لازم می‌آمد. باید جامعه به وسیله قدرت شناخته می‌شد تا بتواند آن راکنترل کند یعنی آن را آنگونه که مورد نیاز است بشناسد. علم اجتماعی جدید دانشی بایسته و شایستهٔ کنترل به بار آورد. نیازهای جامعه چنانکه بتوان آنها راکنترل و برآورده کرد باید شناخته می‌شد. علم آمار، آمایش، نمونه‌گیری و روش‌های تجربی نخستین، روش این علم جدید را تشکیل می‌دادند. زبان پژوهش آماری و کمّی لازمهٔ دولت سازمان‌یافته، سرمایه‌داری سازمان‌یافته و جامعهٔ سازمان‌یافته بود. آمار می‌بایست میانگین‌ها را بیابد یعنی آنها را بسازد وبر اساس آنها عمل کند. این روش‌ها از نظر تولیدکنندگان کالاها، از نظر گردآورندگان آرا یعنی احزاب، از نظر توزیع‌کنندگان خدمات یعنی دستگاه‌های دولتی برای کشف یعنی ایجاد

نظرات مردم درباره محصولات، برنامه‌های حزبی و سیاست‌های دولتی اهمیت حیاتی داشتند. آمار و میانگین لازمه جامعهٔ مصرفی، حزب توده‌ای و جامعهٔ توده‌ای بود. با این گفتمان علمی و با این روش‌ها نگرش تازه‌ای نسبت به جامعه شکل گرفت یعنی جامعهٔ تازه و فرد تازه‌ای پا گرفت. بر اساس چنین گفتمانی می‌باید قواعد اجتماعی را از گفتارها و رفتارهای فرد بازشناخت نه از روی خواست‌های عقلانی. انسان در عین حال هم به عنوان سوژه‌ای ساخته می‌شد که نیازهای خاصی را اعلام می‌کرد و خودش را بدان وسیله می‌شناخت و هم موضوع این دانش جدید بود. به وسیله پژوهش آماری، حکام و احزاب و کارخانه‌ها می‌توانستند افراد را در قواره‌های لازم بِبُرند و آنها را در معرض سیاست‌گذاری‌های مربوطه قرار دهند. این قدرت جدید و این علم جدید انسان تازه‌ای می‌آفرید. فرد به عنوان دریافت‌کننده، مصرف‌کننده، رأی‌دهنده از متن روابط اجتماعی تجرید می‌شد و شکل می‌گرفت. بنابراین قواعد و میانگین‌ها کشف نمی‌شوند بلکه وضع می‌شوند. سوژه مصرف‌کننده یا رأی‌دهنده از درون آمار سر برمی‌آورد. آمار شقوق متصور را از پیش تعیین می‌کند و فرد در درون آنها می‌افتد و در نتیجه هوادار حزبی خاص یا مصرف‌کنندهٔ کالایی خاص می‌شود و بدین سان از درون آمارها و اطلاعات سرهم‌بندی شده ظهور می‌یابد. نیاز حکام سیاسی و تجاری برای برخورد با انواع کثیر و متنوعی از انسان‌ها مستلزم به کارگیری چنین روش‌هایی بوده است. آمار کثرت بی‌پایان انسان‌ها را تحت ضابطه درمی‌آورد و محدود می‌سازد و از درون آن سوژه‌های معدودی ظاهر می‌شوند.

گذشته از روش، از نظر محتوا هم علم این عصر علم سازمان‌یافته است و باساخت قدرت پیوند تنگاتنگی دارد. این علم به طور کلی ظاهراً ارزش را از واقع جدا می‌کند و میان عرصه‌های ارزشگذاری و عرصهٔ تحقیق ناب تمیز می‌دهد که البته با توجه به آنچه گفتیم تنها تمیزی ظاهری است. محتوای این نگرش علمی نوسازی وتوسعه است. گفتمان جامعه‌شناسی عصر تجدد سازمان‌یافته ترکیبی غریب از روش‌های کمّی و تجربی جزءگرا، تحلیل‌های فونکسیونالیستی و سیستمی کل‌گرا و نظریهٔ تکاملی نوسازی است. در این گفتمان ارتباط میان پژوهش علمی و سیاست‌گذاری حتی پنهان هم نیست بلکه آشکارا و عملاً در

جهت برنامه‌ریزی توسعهٔ اجتماعی قرار دارد. روشنفکر این دوران روشنفکری عمومی است که چارچوب‌ها و طرح‌های کلی می‌دهد، نظریه‌های کلان را می‌شناسد و برای خود رسالتی قائل است. در حقیقت روشنفکر این دوران تکنیسین تکنولوژی‌های سیاسی قدرت است و ابزار دست او هم همان آمار و پژوهش تجربی است. بی‌جهت از تکنوکراسی و عصر حکومت دانایان سخن نگفته‌اند. جامعه از لحاظ علمی و ادراکی تحت سلطه و انقیاد قرار می‌گیرد. نگرش سیاست‌گذارانه و عملی در همه شعب علوم رواج می‌یابد. حتی از علوم سیاست‌گذاری سخن به میان می‌آید. بر خصلت سازمان‌یافته و قابل پیش‌بینی جامعهٔ مدرن تأکید گذاشته می‌شود. گفتمان سیستم‌ها گفتمان مرکزی تجدد سازمان‌یافته است که در همهٔ شاخه‌های علوم اجتماعی گسترش می‌یابد. مفروضات اصلی این گفتمان رشد علم و تکنولوژی و مصرف و تولید، ثبات نظام سیاسی، حق انتخاب فردی که در آمارها ظاهر می‌شود، زوال کمشکش‌های اجتماعی، پایان ایدئولوژی، تعادل اجتماعی، ضرورت روند توسعه و نوسازی بوده‌اند.

از آنچه گفتیم زمینهٔ لازم برای بررسی این مسأله فراهم می‌شود که آیا موقعیت پست مدرن موقعیتی متفاوت از مدرنیته است. بر طبق روال بحث سابق باید به بحران‌هایی که در تجدد سازمان‌یافته قرن بیستم پدید آمده و موجب تخریب حدود و قطعیت‌ها و ساختارهای علمی و سیاسی و اجتماعی - اقتصادی آن گردیده و سرآغاز عصر جدیدی را رقم زده، اشاره کنیم. در این رابطه باید از فروپاشی حدود تجدد قدیم، نظام‌های اقتصادی، اقتدار ملی، هویت‌های طبقاتی و ملتی و حرکت به سوی تکثر، تفاوت، سازمان‌شکنی، سخن بگوییم. به گفته کارل مارکس «هر آنچه محکم و منسجم است به هوا خواهد رفت.»

در حوزه اقتصاد تحولات عمده‌ای اتفاق افتاده است. بحران اقتصادی دهه ۱۹۷۰ موجب کاهش تولید ناخالص ملی در اغلب کشورهای غربی، افزایش شمار اعتصابات، افزایش تورم و شکست سیستم‌های نظارت نوکورپوراتیسی شد و عصر طلایی سرمایه‌داری سازمان‌یافته (۱۹۷۳-۱۹۵۰) به سر آمد. در آن عصر سهم دستمزدها در درآمد ملی افزایش و بی‌کاری کاهش یافته بود. اما همین

خود موجب کاهش در سوددهی سرمایه، افزایش قدرت اتحایه‌ها و سلطهٔ آنها بر بازار کار و بروز و رکود و کاهش فرصت‌های سرمایه‌گذاری گردیده بود. در نتیجه چنین تحولاتی گرایش به صدور سرمایه و بین‌المللی کردن سرمایه‌گذاری توسط شرکت‌های بزرگ، سرمایه‌گذاری در کشورهای در حال صنعتی شدن جدید پدیدار شد. با بین‌المللی‌تر شدن اقتصاد سرمایه‌داری و در نتیجه عدم امکان خودمختاری اقتصادی ملی و اداره امور اقتصادی از طریق تنظیم تقاضای داخلی به شیوه کینزی، میان اقتصاد بین‌المللی شدهٔ ملی و دولت ملی مانده داخلی عدم تعادل آشکاری پدیدار شد. نتیجه این که ادارهٔ مسائل اقتصادی و مالی به نحو فزاینده‌ای از دست تصمیم‌گیران داخلی خارج می‌شد. بدین سان چارچوب دولت ملی به سوی ضعف و زوال می‌رفت. غیرملی شدن اقتصاد و کناره‌گیری تدریجی دولت از اداره اقتصاد و واگذاری اختیارات به بخش خصوصی و خصوصی‌سازی از تبعات این تحولات بودند. از سوی دیگر شرکت‌های چندملیتی مجال تازه‌ای یافتند و از فرصت‌های جدید بهره گرفتند. با بین‌المللی‌تر شدن اقتصاد، اتحایه‌های ملی که نمی‌توانستند بر چنین اقتصادی اعمال کنترل کنند، رو به ضعف رفتند. در چنین اوضاعی دولت ملی دیگر نمی‌توانست به مدیریت کلان اقتصاد بپردازد و در نتیجه سیاست‌های کینزی بتدریج ترک شدند. دولت دیگر نمی‌تواند بر فراز اقتصاد عمل کند بلکه تنها یکی از بازیگران خواهد بود. از اواسط دههٔ ۷۰ تعهد دولت نسبت به تأمین اشتغال کامل زیر سؤال رفت و ثبات پولی بر بی‌کاری ترجیح داده شد. زوال دولت رفاهی به معنای احیای حدود و قیود لیبرالی بر دولت، تأکید بر دولت حداقل و بر توانایی‌های جامعه در سازماندهی به خود بوده است. دولت دیگر کارگزار ناظر بر کل فرآیند تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری تلقی نمی‌شود بلکه با توجه به تعدد بازیگران اجتماعی و نقش بازار جهانی تنها به عنوان داور و یا شریکی ظاهر می‌شود. بدین سان تحولی در مرزهای حوزه عمومی و خصوصی پدیدار می‌گردد: با گرایش به ایجاد مداری خصوصی، رسانه‌های خصوصی، بیمه خصوصی، نقش دولت ضعیف می‌شود و دولت از سیاست اجتماعی دهه‌های پیشین فاصله می‌گیرد.

در عرصهٔ اجتماعی شاهد ظهور جنبش‌های اعتراضی جدیدی علیه جامعهٔ صنعتی پیشرفته هستیم. جنبش دانشجویی و روشنفکری ماه مه ۱۹۶۸ اولین ضربه از این نوع بر ثبات و استمرار عصر تجدد سازمان‌یافته بود. پیدایش جنبش‌های ضد تسلیحات هسته‌ای، محیط زیستی وغیره در اینجا قابل ذکر است. در عرصهٔ حزبی با کاهش مشارکت در احزاب جا افتاده، زمینه برای پیدایش احزاب میانه پیدا شد. در نتیجه تحولاتی در الگوی مشارکت سیاسی پیدا شد. تحولاتی نیز در درون احزاب مستقر پدید آمد. برخی از این احزاب با توجه به وقوع مشارکت خارج از چارچوب‌های حزبی، درها را به روی جنبش‌های اعتراضی جدید گشودند و کوشیدند ائتلافی با این جنبش‌ها ایجاد کنند. بدین سان احزاب حرفه‌ای انتخاباتی به سوی نوعی بسیج اجتماعی حرکت کرده‌اند و در نتیجه انجماد سازمانی احزاب کاهش یافته است.

بدین سان دولت‌های غربی به واسطهٔ ضعیف شدن مرزهای اقتصادی ملی، گسترش اقتدار بازیگران بین‌المللی، ضعف کنترل درونی، پیدایش گرایش به سوی ایجاد اتحادیه‌های منطقه‌ای و در نتیجه تفویض برخی از حقوق حاکمیت ملی، کناره‌گیری از اقتصاد به واسطهٔ آن، پیدایش تعارضاتی در کارویژه‌های دستگاه‌های دولتی و غیره دچار نوعی بحران مشروعیت شدند. از روی دیگر در دههٔ ۱۹۸۰ شاهد بحران عمیق‌تر و افول آشکارتر تجدد سازمان‌یافته‌تر دولت‌های سوسیالیستی بودیم. در توضیح این تحول و فروپاشی اتحاد شوروی باید نقش عوامل مختلف مثل بحران درونی نظام‌های متمرکز و برنامه‌ریز، عقب‌ماندگی تکنولوژیک، بین‌المللی شدن روابط سرمایه، گرایش به عدم تمرکز و غیره را در نظر گرفت. به هر حال فروپاشی اتحاد شوروی را باید یکی از حلقه‌های زنجیرهٔ بحرانی جهانی تلقی کرد که گریبانگیر تجدد سازمان‌یافته به طور کلی شد. افول دولت رفاهی غرب تنها نامحسوس‌تر بوده است.

تحولات عمده‌ای نیز در حوزهٔ علم قابل ذکر است. نفس تحولات یاد شده ادعای بلوغ علوم اجتماعی برای تحلیل جامعه مدرن و راهنمایی سیاست‌گذاران را سست کرد. این تحولات تصور عینی جامعه به عنوان پدیده‌ای ثابت در ساختارها و کارویژه‌ها را نفی می‌کرد. بنابراین در سرشت وماهیت جامعه‌شناسی

شک و تردید حاصل شد و وابستگی آن به ساخت‌ها و تکنیک‌های قدرت و سلطه آشکارتر شد. بتدریج معلوم شد که علم‌الاجتماع رایج و روش‌شناسی آن متعلق به صورت‌بندی تاریخی خاصی است. بدین سان از بحران جامعه‌شناسی در غرب سخن به میان آمد و زمینهٔ گذار به برداشت‌های تازه‌ای از جامعه پدیدار شد. تعابیر نو درباره جامعه بتدریج در هژمونی علوم رایج رخنه افکند و به درون دانشگاه‌ها نیز راه یافت و در نتیجه پارادایم‌های بزرگ نظری زیر سؤال رفتند. البته بدنه علمی دانشگاه‌ها همچنان دست‌نخورده باقی ماند. بسیاری از پژوهش‌گران همچنان در چارچوب‌های رایج به پژوهش‌های تجربی غیرنظری ادامه دادند و به سنت‌های فکری رایج پایبند ماندند بدون آنکه به تزلزلی که در این سنت‌ها در نتیجه تحولات اخیر پیدا شده بود، توجهی نظری داشته باشند. برخی دیگر از پژوهش‌گران با ادراک فاصله‌ای که میان واقعیت و تئوری در حال پیدایش بود، دست به تجدیدنظرهایی زدند. مثلاً پست پوزیتیویست‌ها ازکاربرد علم اجتماعی برای بهبود جامعه و تنوع شناخت سخن گفتند. برخی حتی استدلال کردند که علوم اجتماعی رایج مانع از آن می‌گردند که موقعیت‌های خودمان را دریابیم زیرا این علوم دیدگاه‌های بیگانه‌ای نسبت به واقعیات بر ما تحمیل می‌کنند؛ پیش از آن که به شناخت و ادراک واقعی موضوعات بررسی توجه کنند به دقت و انسجام چارچوب‌های نظری می‌اندیشند و متن و معنای عمل را درون‌فهمی نمی‌کنند. بدین سان در نقد روش‌های اثباتی و علوم پوزیتیویستی، از علوم و روش‌های تعبیری و تفهمی و سوبژکتیو یا فهم خودآگاهی مستقیم کارگزاران اجتماعی دفاع می‌شد و یا بیش از این، از ضرورت فهم معنای عمیق عمل و کنش اجتماعی، معنایی که حتی کارگزاران اجتماعی ممکن است از آن آگاه نباشند، سخن به میان آمد. فراتر از این حد به گفتمان فراتجدد و جامعه‌شناسی فرامدرن می‌رسیم. در اینجا از تنوع مفاهیم و فعالیت‌ها و کردارها، ناهمگنی و تفاوت، نفی چارچوب‌های یکسان‌ساز، فهم‌ناپذیری و کنترل‌ناپذیری جهان اجتماع، جامعه‌شناسی خرد، و جامعه‌شناسی زندگی روزمره سخن به میان می‌آید. پست‌مدرنیست‌ها از لحاظ تاریخی مدعی پایان یک فرماسیون اجتماعی بوده‌اند و از لحاظ فکری و معرفت‌شناختی بر نظرات کل‌گرایانه و تعلیل‌گرایانه حمله

برده و از ضرورت توجه به مسائل و حوزه‌های فراموش‌شده و حاشیه‌ای، حوزه‌های غیرنرمال و حوزه‌های مقاومت دفاع کرده‌اند. از لحاظ تاریخی در فرماسیون در حال تکوین جدید، برخلاف عصر پیشین که در آن وابستگی هویت فردی به نقش‌های اجتماعی ثابت و تعیین نقش‌ها به وسیله ساختارها و هنجارها و ارزش‌های کلی و حاکم مورد تأکید بود، اینک در شرایط تازه سخن از امکان کاهش تقید به نقش‌های اجتماعی ثابت می‌رود. با ضعف و افول چارچوب‌های سیاسی و اقتصادی تجدد سازمان‌یافته، دیگر مفاهیم ملیت و طبقه از طریق علوم و سیاست‌گذاری‌های رایج برای هویت‌بخشی به فرد و سوژه‌سازی اهمیت خود را از دست می‌دهد و علوم اجتماعی مبتنی بر آنها رو به ضعف می‌رود. پس چارچوب‌ها و تکنیک‌های اقتصادی سیاسی جدید هویت تازه‌ای به فرد خواهند داد و سوژه‌های تازه‌ای ایجاد خواهد شد. تحول در هویت انسان به عنوان سوژه و به عنوان ابژه محصول تحول در روابط قدرت و دانش است اگر این را بپذیریم در آن صورت وارد عصر تازه‌ای از کردارهای قدرت و کردارهای اجتماعی و شکل تازه‌ای از دانش شده‌ایم. به عبارت دیگر، مسأله ظهور فردیت، رهایی فرد، شکسته شدن نقش‌های اجتماعی، تفاوت و ناهمنوایی فردی به عنوان امری خودجوش و مظهر رهایی نیست بلکه مسأله این است که انسان به عنوان فاعل کردار و سوژه شناخت باز هم ساخته می‌شود منتها در درون تکنیک‌های قدرت و روابط قدرت و دانش احتمالاً متفاوتی. در عصر دولت رفاهی و علوم سیستمی و روش‌های آماری، فرد نقش می‌یابد، سوژه می‌شود، تعهد سیاسی اجتماعی پیدا می‌کند، موضوع سیاست‌های رفاهی واقع می‌شود، با سلطه دستگاه‌های دولتی و حزبی و رفاهی، شهروندی مرفه و منفعل و کارپذیر می‌گردد، رأی‌دهنده می‌شود و غیره. اینک با تغییر در ساخت دولت رفاهی و علوم وروش‌ها و تکنیک‌های قدرت و دانش مربوط بدان لاجرم باید نقش فرد به عنوان سوژهٔ کردارهای سیاسی واجتماعی دگرگون شود ویا حتی فرد به جایگاه ونقش لیبرالی‌تر خود درغلتد. البته نباید ساده‌دلانه از طلوع عصر تفاوت و فردیت ورهایی سخن گفت. حمله پست‌مدرنیست‌ها به علوم اجتماعی رایج صرفاً به این عنوان سطحی‌نگرانه وساده‌لوحانه است. انتقاد وقتی عمیق می‌شودکه رابطه آن

علوم با کردارها و تکنیک‌های سیاسی را دریابیم و آنگاه از آن منظر به روابط قدرت عصر فرامدرن هم بنگریم و تبعات علمی و دانش‌های برخاسته از آن را بشناسیم و بویژه نقش این روابط قدرت و دانش را در ایجاد سوژه‌های جدید دریابیم. تاریخ قدرت و تکنولوژی‌های قدرت سیاسی به سر نیامده بلکه تغییر شکل داده است. پیدایش فرد خودمختار را باید با ساخت‌های قدرت ارتباط داد و باید دید که این خودمختاری را چه روابط قدرتی ممکن ساخته که اینک گفتمان فرامدرن آن را در قالب مفهوم عرضه می‌دارد. فرهنگ تهور فردی و هویت و فردگرایی جدید بی‌ارتباط با ساخت‌های قدرت نیست. بی‌شک ساخت قدرت شبه‌روحانی دولت رفاهی و سوسیالیسم در حال دگرگونی است و باید دید چه ساخت قدرتی به جای آن می‌نشیند. بنابراین فرهنگ کسب و کار کوچک، اشکال خصوصی تولید و مصرف، تنوع هویت، بسط فضای اجتماعی برای تشکیل هویت فردی، نقش تعیین‌کنندهٔ مصرف‌کننده، افزایش مسئولیت خصوصی فرد در مقابل مسئولیت عمومی دولت، خودیابی و خودمختاری و غیره که به عنوان ویژگی‌های فرماسیون فرامدرن مطرح شده‌اند، همگی را باید نه پدیده‌هایی خودجوش و محصول رهایی بلکه نتیجه صف‌بندی جدیدی در ساخت‌های قدرت تلقی کرد. البته این تحلیل را ما نمی‌توانستیم با بهره‌گیری از نظریات عام و کلی عصر تجدد عرضه کنیم بلکه تنها بر اساس برخی نگرش‌های فرامدرن می‌توان چنین کاری کرد. بنابراین اگر در بالا اشاره کردیم که تحولات واقعی را باید در عرصهٔ تفکر جست نه در عرصهٔ واقعیات، منظور همین بود. پس تنوع ذوق و سلیقه و خواست‌ها وهویت‌ها و روابط فردی، تجلی فردیت در نقش‌های مختلف، اشاعهٔ شیوهٔ زیستی نه چندان جدی وسخت‌گیرانه، ضعف و زوال هویت‌های منسجم ملی و طبقاتی که به عنوان ویژگی‌های فرامدرن ذکر شده‌اند و در مقابل ویژگی‌های دوران مدرنیسم مثل آموزش اخلاقی از بالا، ثبات نقش‌ها، انتخاب عقلانی، سازماندهی به زندگی، هویت پایدار فردی و غیره قرار داده شده‌اند باید در متن روابط قدرت و تحول در آنها فهمیده شوند. منظور این نیست که تحولی رخ نداده و نشان دادیم چه تحولاتی رخ داده است و یا در شرف وقوع است، بلکه منظور این است که چنانکه در آغاز گفتیم گسستی در کار نیست. باز

هم باید نقش قدرت، روابط و تکنیک‌های آن در تکوین نگرش‌ها و گفتمان‌های اجتماعی و علمی را شناخت و تأثیر آن در تحولات پست‌مدرن را دریافت.

بی‌شک علم‌الاجتماع به مفهوم سنتی دچار بحران شده و کاربردهای خود را از دست می‌دهد. مرحله‌ای از تجدد به سر آمده ولی برخی از آرمان‌های تجدد اولیه در فراتجدد شکوفاتر شده‌اند. بنابراین نمی‌توان گفت که روایت اصلی و اولیهٔ تجدد نفی شده باشد. اگر آرمان‌های تجدد اولیه فردیت و خودیابی باشد، در آن صورت پس از افول تجدد سازمان‌یافته امکان ظهور آنها بیشتر شده. به هر حال مسأله مهم این است که در طرح تجدد همان سان به عنوان سوژه در عرصه‌های مختلف محصول گفتمان و روابط قدرت ودانش بود و در تاریخ طولانی تجدد، تحول در این گفتمان و روابط ماهیت این سوژه را دگرگون ساخت. طرح تجدد واقعاً وقتی تکمیل می‌شود که روابط قدرتی در کار نباشد ولی این خواسته یوتوپیایی است. نقدهای عمده پست‌مدرنیستی بر علوم اجتماعی رایج با توجه به تحولاتی که ذکر کردیم قابل تأمل‌اند. مهم‌ترین این نقدها عبارت‌اند از: هنجاری بودن علوم اجتماعی و گزینشگری آنها نسبت به واقعیات؛ تأثیر ملاحظات اخلاقی و هنجاری در علوم اجتماعی؛ خصلت تاریخی و فرهنگی این علوم؛ وابستگی علوم اجتماعی به دستگاه‌های قدرت خصوصی و عمومی. مهم‌ترین مواضع پست‌مدرنیستی در حوزه علمی عبارت‌اند از: وابستگی علوم اجتماعی به متن؛ تلقی علم به عنوان جزیی از فرهنگ؛ مرکززدایی از علم؛ نفی پارادایم علمی واحد و نظریه‌پردازی عمومی؛ هواداری از پژوهش‌های خُرد؛ ارتباط درونی علم با سلطه و قدرت؛ نفی اندیشهٔ ترقی تاریخی، نفی مفاهیم کلیدی، نفی قواعد عام؛ عدم امکان نمایش ادراکی جهان به وسیله علوم اجتماعی؛ اختتام روایات کلان ترقی و یوتوپیا در تجدد؛ نفس سوژه به عنوان پایهٔ گفتمان فلسفی تجدد؛ نفی امکان استقلال فردی و سوژگی؛ نفی فهم‌پذیری کلی جهان اجتماعی؛ نفی عقلانیت کنش‌ها و انسجام کل اعمال اجتماعی.

برخی، از دیدگاه مدرنیستی به پست‌مدرن می‌نگرند و آن را به تعبیری که می‌توان پذیرفت تحول در تجدد و یا فرازی در پروژه مدرنیته تلقی می‌کنند و

سخن از فردیت و تنوع و تکثیر به میان می‌آورند. چنانکه در اینجا توضیح داده‌ایم می‌توان از مراحل تجدد لیبرالی و محدودیت‌های آن و تجدد سازمان‌یافته با ویژگی‌های خاص آن و سپس از مرحله‌ای فراتجدد یعنی ورای تجدد سازمان‌یافته سخن گفت که در مقایسه با عصر سازمان با آرمان‌های تجدد اولیه سنخیت بیشتری دارد. از این دیدگاه در واقع وضع پست‌مدرن ستودنی بشمار می‌آید؛ وضع متفاوتی است اما در جوهر خود همان مدرنتیه است ولیکن برخی ضمن قبول تحول در وضعیت از بالا به کل تاریخ طولانی تجدد می‌نگرند و از منظر نفی سوژگی و تأکید بر روابط فرد با تکنیک‌های قدرت رشتهٔ استمراری مشاهده می‌کنند. انسان باز هم سوژه قدرت و ابژهٔ دانش است ولی ظاهراً این دانش در شرف تکوین است و یا باید کشف شود. تصور این که انسان در عصر پست‌مدرن از چنگال دانش وقدرت می‌رهد تصور باطلی است. به طور کلی آنچه در صورت‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی در عمل اتفاق افتاده به معنی نفی تداوم اندیشه‌های استقلال و عقلانیت فردی تجدد نیست و تجدد خود قرار بود تاریخ و فلسفهٔ احتمال و امکان باشد. با توجه به نقش عقل و اراده و فردیت قرار هم نبود که تاریخ غایت مشخصی داشته باشد. اندیشه پست‌مدرن با انکار فهم‌پذیری فرآیند جهانی و انکار قابلیت کنترل و تأکید بر عدم مطلوبیت دخالت و کنترل از اندیشه‌های تجدد اولیه دور نمی‌شود. احیای جامعهٔ مدنی و واکنش مدنی به سازمان و تمرکز با اندیشهٔ خودیابی و خودمختاری تجدد اولیه مغایرتی ندارد. فروپاشی ناسیونالیسم و هویت‌های ملی و طبقاتی هم با اندیشهٔ مذکور هماهنگ است. تجدد سازمان‌یافته، تجدد را ملی و محدود کرده و در قالب دولت و طبقه و فرهنگ ملی تشخص بخشیده بود. دو حرکت بظاهر متضادی که در وضع پست‌مدرن مشاهده می‌شوند، یعنی جهانی شدن از یک سو و فردی شدن از سوی دیگر هم با اندیشه تجدد اولیه موافقت دارند. بنابراین آنچه به عنوان وضع پست مدرن تلقی می‌شود یعنی ضعف هویت‌های جمعی ملت و طبقه، خودمختاری فردی برای پیوستن به گروه‌های آزاد و جنبش‌های سیال، نسبیت چارچوب‌های اخلاقی و تزاید و تکثیر زیست جهان‌ها، به عنوان تداوم طرح تجدد قابل تأمل هستند. تجدد سازمان‌یافته فلسفه احتمال را به فلسفه سرنوشت

تبدیل کرده بود و اینک وضع فرامدرن فلسفه سرنوشت رابه فلسفه احتمال تبدیل می‌کند و چنانکه قبلاً گفتیم از آغاز تجدد قیامی علیه سرنوشت بود. اما توصیف وضع فرامدرن به معنی تحلیل فرامدرن آن وضع نیست. تحلیل فرامدرن نیازی به وضع فرامدرن برای پیدایش خودش نداشت. می‌توان از'تجدد تحلیلی فرامدرن یعنی ورای چارچوب‌های نظری تجدد و مدرنیسم به دست داد که همچنان که می‌توان ازوضع فرامدرن، چنانکه دیدیم تحلیلی مدرنیستی به دست داد. پس خلط نکردن مبحث اهمیتی اساسی دارد. حال می‌توان تحلیلی فرامدرن به معنای بالا از وضع فرامدرن به دست داد و در این صورت آنچه درباره تجدد گفته می‌شود یعنی رابطه قدرت، دانش و سوژه در مورد وضع فراتجدد هم صادق است. از این دیدگاه تجدد کلاً یکی از احتمالات تاریخی ممکن بود و حال که این احتمال تحقق‌یافته باید منتظر پیامدهای آن هم باشیم. پس وضع پست‌مدرن محصول تاریخ مدرنیسم است.

بطور خلاصه چیزی که به اسم موقعیت پست‌مدرن مطرح می‌شود از یک حیث شکوفایی و بالفعل شدن برخی از توانایی‌های اساسی نهفته در پروژهٔ تجدد بوده است و همچنین فهم پست‌مدرن هم می‌تواند ادامهٔ فهم مدرن اولیه باشد اگر جوهر آن را آزادی نه صرفاً به معنای سیاسی و انسان‌شناختی بلکه به مفهوم معرفت‌شناختی آن بگیریم. می‌دانیم که مدرنیتهٔ پیش از انقلاب فرانسه، خوش‌بین وقائل به آزادی و آگاهی انسان بود هر چند حدود شناخت آدمی را محدود به تجربه می‌کرد. در این عصر انسان در جلو صحنه ظاهر و آشکار بود. بی‌جهت نیست که از لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی مهم‌ترین مفاهیم در این دوران عبارت‌اند از قرارداد اجتماعی، آزادی و حقوق فردی، ترقی، خصلت مصنوعی دولت و حتی جامعه، ابزاری بودن جهان زیست وجامعه. اما پس از انقلاب کم کم سخن از قوانین جبری تاریخی به میان می‌آید و انسان از جلو صحنه غایب می‌شود و در پشت قوانین تاریخی افول می‌کند، سخن از داروینیسم اجتماعی، ماتریالیسم تاریخی، قوانین پوزیتیو تاریخ و غیره در اینجا معنی پیدا می‌کند. انسان اینک موضوع قوانین علمی قرار می‌گیرد و فهم می‌شود. بعدها قوانین حاکم بر سرنوشت بشر حتی رمزآمیزتر می‌شوند و در قالب ناخودآگاه، غریزه،

اصالت و نژاد و جز آن ظاهر می‌گردند. از این رو اگر فهم پست‌مدرن را به معنی نفی چنین قانونمندی‌های کلی و مرکززدایی از تاریخ بگیریم در آن صورت طبعاً گسست مهمی اتفاق افتاده است. در فهم پست‌مدرن ما از درون دعاوی معناداری و صدق و حقیقت گفتمان‌های عصر تجدد بیرون می‌رویم و از بیرون و بالا بدان نگاه می‌کنیم وبنابراین درمی‌یابیم که چرا در عصری انسان به عنوان عامل آزاد و آگاه و کارگزار تاریخی شناخته می‌شود و سپس زمانی هویتی انفعالی و تابع قانون تاریخی می‌یابد و در عصر علوم اجتماعی و انسانی نوین صرفاً رفتار می‌کند به جای آنکه عمل کند و مجری نقش‌های از پیش تعیین شده می‌گردد. حال آنکه همهٔ این هویت‌ها فرآورده‌های تاریخی هستند. انسان هیچ نیست و هویتش از لحاظ تاریخی واجتماعی معلق در فضا است و به وسیله کردارهای تاریخی تغییر سمت می‌دهد همچون جهت‌یابی که تابع بادهاست؛ وقتی باد از جانب ساخت‌گرایی می‌وزد انسان هویتی دیگر می‌یابد. وقتی لیبرالیسم به معنی اصالت آزادی و اومانیسم جهت را تعیین می‌کند انسان در قالب دیگری ظاهر می‌گردد. زمانی که انسان به عنوان فاعل مختار و کارگزار آزاد تاریخ تلقی می‌شود، در متن این هویت علم ساختاری مجال بروز نمی‌یابد، تنها دولت منفعل و ابزارگونه شکوفا می‌گردد. برعکس وقتی انسان به عنوان موجودی خواهان رفاه و شادی تلقی می‌شود آزادی افول می‌کند و همراه با آن کارگزاری تاریخ نیز. پس باید دولتی فعال ظاهر گردد و ضامن رفاه وشادی انسان شود. بنابراین از این دیدگاه از انسان ذاتی نمی‌توان سخن گفت انسان ظهورات تاریخی گوناگونی پیدا میکند. از دیدگاه مسائل مربوط به فهم مدرن و پست‌مدرن باید گفت که فهم پست‌مدرن خود درباره فهم مدرن می‌اندیشد و به موضوعات نگاه مدرنیست‌ها نگاه نمی‌کند و وارد آنها نمی‌شود بلکه به نگاه آنها نگاه می‌کند و از این رو طبعاً فهم عمیق‌تری است.



۸
هنر و اخلاق[۱]

موضوع بحث حاضر هنر و اخلاق است. طبعاً این موضوع وسیعی است که پرداختن به همه ابعاد آن میسر نیست. لذا صرفاً به مباحث نظری در مورد رابطه هنر و اخلاق می‌پردازم در ضمن به نقد آنها هم اشاره‌ای خواهم کرد. شاید بهتر باشد سرآغاز سخن را با مضامینی از هگل، فیلسوف آلمانی، در خصوص ماهیت و معنای هنر شروع کنیم به گفتهٔ او: «چون مثال حقیقت مطلق است، چنین برمی‌آید که حقیقت و زیبایی هر دو یک چیزند. آنچه برای نمایش زیبایی راستین بیش از هر چیز ضرورت دارد پایان‌ناپذیری و آزادی است. هنر آفریده روح است. هنر باید از آموزش اخلاق بپرهیزد. اگر هنر را وسیله آموزش کنیم، به خاصیت پایان‌ناپذیری آن که ذاتی هنر است زیان می‌رسانیم.»

در ابتدای سخن مقدماتی را طرح می‌کنم. نکته اول انگیزه طرح این مباحث است. به نظر من شاید مهمترین انگیزه‌ای که برای طرح این مباحث وجود دارد شرایطی است که در قرن بیستم پیدا شده است؛ خصوصاً در برخی رژیم‌های سیاسی از قبیل رژیم‌های محافظه‌کار و توتالیتر و آن وضعیت چیزی است که می‌توان با الهام از گفته اریش فروم در مورد **گریز از آزادی** و ترس از آزادی، آن را **ترس از هنر** بنامیم. هر ترس خبر از امتیازاتی می‌دهد که ممکن است از دست بروند. در قرن بیستم بطور کلی چنین گرایشی در شرایط تاریخی و اجتماعی و

---

۱. متن سخنرانی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران.

سیاسی خاص پیدا شده است.

هدف اصلی بحث هم دفع این ترس است؛ یعنی دفاع از استقلال هنر وادبیات به عنوان یک حوزه تقلیل‌ناپذیر و نقد نظریاتی که می‌خواهند ادبیات و هنر را وسیله علایق سیاسی قرار دهند.

برای آن که چارچوب بحث را مشخص کنیم چند سؤال اساسی را طرح می‌کنم و در خلال بحث می‌کوشم به آنها پاسخ دهم. سؤال نخست این است که آیا می‌توان گفت که آثار ادبی و هنری محتوای اخلاقی دارند؟ به عبارت دیگر، آیا آثار ادبی و هنری در بازتاب واقعیت بسیار شفاف و روشن هستند؟ که اگر چنین باشند، در آن صورت، کسانی که بخواهند از آنها اینگونه استفاده کنند می‌توانند موجه باشند؟ سؤال دوم این است که آیا آثار ادبی و هنری می‌توانند بر اخلاقیات مردم، مخاطبان و خوانندگان تأثیر تعیین‌کننده‌ای بگذارند و آیا این تأثیر قطعی و حتمی است؟ و سؤال سوم در خصوص نتایج و تبعات زیانبار دخالت نظامهای سیاسی در حیات هنری و فرهنگی است.

طبعاً فرصتی نیست که مباحث مبسوطی در خصوص هنر و اخلاق در مقدمه طرح کنم. اما بیجا هم نیست اگر اشاره‌ای به مفاهیم هنر و اخلاق بکنیم. کمابیش در بین صاحبنظران در حوزه هنر اتفاق نظری هست که هنر با زیبایی و توفیق در نمایش آن سر و کار دارد. هنر را بخاطر روابط و تناسب اجزای اثر هنری می‌پسندند و ستایش می‌کنند. ولی این تنها صورت هنر است؛ هنر محتوایی هم دارد و در مورد برخی هنرها تجزیه صورت از محتوا دشوار است. بنابراین، بطور کلی هنر، که شامل ادبیات هم هست، دو عنصر صورت و محتوا دارد و ممکن است محتوای آن اخلاقیات باشد. بویژه در آثاری چون رمان، نمایشنامه و فیلم که موضوعشان نمایش روابط انسانی است.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توان گفت که یک اثر ادبی و هنری از نظر صورت زیبا، یعنی منطبق با اصول زیبایی‌شناختی باشد؛ اما از لحاظ محتوا غیراخلاقی و تباه‌کننده؟ این سؤالی است که ذهن اغلب اندیشمندان این حوزه را به هنر مشغول کرده است. من می‌خواهم در همین جا بین دو مقوله تمیز دهم، زیرا خلطی صورت گرفته است. اگر ما بپذیریم که آثار ادبی و هنری دارای

محتوای اخلاقی هستند ـ که خود مورد سؤال است ـ در آن صورت هم هیچ ضرورتی ندارد که این محتوای اخلاقی روی خوانندگان و بینندگان تأثیر خاص و مشخصی بگذارد؛ آن گونه که معمولاً کسانی که هنر را ابزار تلقی می‌کنند در نظر دارند. مثلاً فرض کنید که یک رمان یا اثر ادبی ممکن است جهان را به عنوان جایگاهی تباه یا ناخوشایند تصویر کند یا شخصیت‌هایی تصویر کند که شریر و بدخواه هستند، ولی در عین حال چنان این تباهی و شرارت را بیان کند که خواننده یا بیننده از این تباهی و کاراکترهای تباه منزجر شود. یا در خصوص فیلم‌های خشونت‌بار ممکن است خشونت به وجهی تصویر شود که بیننده را از خشونت منزجر کند. از طرف دیگر، ممکن است قصه‌های اخلاقی اثر بدی داشته باشند و موجب تمسخر آن اصول اخلاقی شوند که به شیوه‌ای بسیار رک و صریح به ذهن خواننده القا می‌شوند.

پس یکی از فرضیات اساسی بحث من آن است که میان محتوای اخلاقی هنر و ادبیات و اثرات آن هیچ رابطهٔ ضروری و مستقیمی وجود ندارد. در ادامه سخن و پس از ذکر برخی از نظریات به این نکته بیشتر خواهم پرداخت.

در خصوص اخلاق هم طبعاً فرصت کافی برای بحث مبسوط نیست. اما مقدمتاً باید گفت که مهمترین سؤالی که در فلسفه اخلاق مطرح می‌شود این است که آیا اخلاقیات مطلق هستند یا نسبی؛ ابدی هستند یا تغییرپذیر؟ تا این اواخر عدم تلقی اخلاقیات به منزلهٔ اموری مطلق به معنای زوال اخلاق تلقی می‌شد، در حالی که تحولات اخیر حکایت از آن می‌کند که نسبیّت اخلاق می‌تواند نشانه سلامت جامعه هم باشد. این مشاجره‌ای است که بین دو دسته از علما در فلسفه اخلاق جاری است. یک طرف، کانت دشمن نسبی‌گرایی اخلاق بود و در صدد بود اصول اساسی اخلاق را کشف کند. اخلاق از نظر کانت شناسایی وظیفه و آزادی در انجام وظیفه است. وظیفه را زمانی تشخیص می‌دهیم که بین وظیفه و امیال و منافع ما تعارضی پیدا شود. کانت یک اصل اساسی برای اخلاق وعمل اخلاقی عرضه کرد و آن اینکه هر کاری که انجام می‌دهید بر اساس اصلی باشد که بخواهید آن اصل به یک قانون جهانی و کلی تبدیل شود و مورد اتباع همگان قرار گیرد. در مقابل منتقدان نسبی‌گرا در حوزه اخلاق به کانت انتقاد کرده‌اند که این

اصل بزرگ در واقع صرفاً به این معنی است که به مردم بگوییم اخلاقی باشید. حال آن که هدف خود کانت این بود که تکلیف فرد را در موقعیتهای خاص و در مقابل گزینش‌های خاص روشن کند. یکی از مواردی که نسبی‌گرایان در اخلاق مطرح می‌کنند تکلیف زندانی‌ای است که در زندان نازی‌ها محبوس شده است. بر اساس آن اصل کلی خودکشی غیراخلاقی است، ولی اگر ما در وضعیت آن زندان تأمل کنیم ممکن است خودکشی را در این مورد مجاز تلقی کنیم. مثال دیگری که نسبی‌گرایان اخلاقی مطرح می‌کنند ابرمرد نیچه است. ابرمرد نیچه هم می‌خواهد اصل قدرت‌طلبی و سلطه را جهانی و کلی اعلام کند. پس آیا می‌توانیم مطابق آن اصل او را واضع اصول اخلاقی تلقی کنیم؟

اما صرف نظر از گفت‌وگوهایی که بین این دو دسته وجود دارد، آنچه در این جا مورد نظر من است معانی خاص است که اخلاق دارد و مرتبط با هنر و ادبیات هستند. اخلاق را به سه معنا به کار می‌برند: ۱. رعایت قواعد اخلاقی. در اینجا حوزه اخلاق و حقوق بسیار نزدیک می‌شوند و آنچه مورد نظر است اعمال فرد است؛ از این جهت که مطابق با اصول اخلاقی هست یا خیر. به طور کلی در ادبیات کمتر با ایمنی بعد از اخلاق سر و کار دارد. ۲. معنای دیگر اخلاق آن است که فرد دارای یک روش فضایل باشد. در اینجا بیشتر به شخصیت و منش فرد توجه می‌شود تا به قواعد حاکم بر اخلاقیات او. ۳. داشتن یک دیدگاه عمومی نسبت به زندگی اجتماعی. هنر، نمایش، فیلم، رمان و... همه در پی ترسیم روابط انسانی هستند و این روابط در درون این دیدگاهها شکل می‌گیرند و این دیدگاهها ممکن است اخلاقی باشند. بنابراین، هر جا که روابط انسانی ترسیم می‌شود، پای اخلاقیات به میان می‌آید. دیدگاه فرد نسبت به خانواده، کشور، بشریت، نهاد بشر در این روابط طرح می‌شوند و ادبیات از این مواد خام اخلاقی بسیار استفاده می‌کند و درون‌مایه بسیاری از آثار بزرگ ادبی همین‌ها هستند.

پس از این مقدمه به بحث اصلی می‌رسیم. سؤال نخست این بود که آیا آثار ادبی و هنری دارای محتوای اخلاقی هستند یا خیر؟ پاسخ به این پرسش را کمی به تعویق می‌اندازم و پیش از آن به بحث در خصوص سؤال دوم می‌پردازم و آن اینکه به فرض آن که آثار ادبی و هنری محتوای اخلاقی داشته باشند آیا دارای

تأثیر اخلاقی هم خواهند بود؟ در این زمینه روی هم رفته دو دیدگاه وجود دارد یکی این که گرچه این آثار دارای محتوای اخلاقی هستند، اما نمی‌توانیم برای آنها قطعاً تأثیر اخلاقی قایل شویم. یکی از ادبای بزرگ اسکار وایلد گفته است: چیزی به اسم کتاب اخلاقی یا غیراخلاقی وجود ندارد. کتابها یا بد نوشته می‌شوند یا خوب. پس از این دیدگاه اخلاقیات مردم جزیی از موضوع آثار ادبی هستند، اما هنر ذاتاً رسالت اخلاقی ندارد و در این مورد که تأثیرات مشخص دارد باید تردید کرد. آنچه از هگل نقل کردیم نیز در واقع در درون همین دیدگاه قرار می‌گیرد. دسته دوم کسانی هستند که در خصوص تأثیر آثار ادبی و هنری بر اخلاقیات مردم مصرّ هستند و معتقدند مهمترین تأثیر ادبیات بر حوزه اخلاق است و چون ادبیات تأثیر اخلاقی دارد و نیز چون اخلاقیات به زندگی سیاسی مردم مرتبط می‌شود، پس آثار هنری و ادبی اهمیت سیاسی می‌یابند و در نتیجه مسأله ضرورت کنترل پیش می‌آید. زیرا لابد باید بین ایدئولوژی سیاسی و اخلاقیات مردم سنخیتی وجود داشته باشد. این دیدگاه از سوی برخی متفکران بزرگ عرضه شده است و من در اینجا تنها به بعضی از آنها اشاره می‌کنم؛ خصوصاً آرای افلاطون و تولستوی در این زمینه قابل تأمل هستند.

یک نکته قابل توجه این است که اساساً در دوره جدید، یعنی در عصر مدرن است که تمایز بین حوزه‌های اخلاق، سیاست، علم و هنر پیدا می‌شود: اخلاق حوزه روابط افراد است؛ هنر حوزه بیان امور زیباست؛ علم حوزه تفحص در خصوص حقیقت و خطاست؛ و سیاست در خصوص رابطه فرد و شهروند با دولت بحث می‌کند. در حالی که در دنیای قدیم چنین تمایزی متصور نبود و از این جهت هنر دارای آثار و ابعاد اخلاقی و سیاسی تلقی می‌شد. یکی از مسلط‌ترین نظریات که در دنیای قدیم طرح شد و بر ذهنیت متأخرین تأثیر گذاشت نظریه افلاطون در باره ماهیت هنر و تأثیرات اخلاقی هنر بود. بحث اساسی افلاطون در خصوص مُثُل است. در بحثهای اولیه افلاطون مثالها جنبه مفهومی یا هندسی دارند. اگر مثال دایره را که کامل است در نظر نداشته باشیم، نمی‌توانیم درباره دوایر موجود که ناقص هستند قضاوت کنیم. به هر حال افلاطون در بخشی از بحثهایش به مُثُل حسی یا محسوس هم می‌پردازد؛ بویژه در

مبحث نقاشی و هنر. در اینجا مثال تخت خواب را طرح می‌کند. از نظر افلاطون سه نوع تخت‌خواب داریم: اول تخت‌خواب مثالی که تخت‌خواب کامل است، دوم تخت‌خوابی که انسانها ساخته‌اند و نسخه‌های ناقصی از مثال اعلی هستند و سوم تخت‌خوابی که در نقاشی نمودار می‌شود. مطابق استدلال افلاطون نقاشی تصویر تخت‌خوابی است که انسانها ساخته‌اند. نقاشی نمی‌تواند مثال تخت‌خواب را ترسیم کند، این نظر خلاف نظریه هگل است که هنر را تصویر و ترسیم مثال می‌داند. در دیدگاه افلاطون هنرمند آیینه‌داری است که آیینه‌ای مقابل جهان قرار داده است. وی می‌گوید با حمل یک آیینه به سرعت می‌توان چیزهای مختلف ساخت. زیرا بین تصاویری که در آیینه ظاهر می‌شود و موجودات جهان ظاهری که اشباح هستند در واقع تفاوتی نیست. هر دو کم و بیش از مثال اعلی به دور هستند. پس تم اصلی اندیشه افلاطون در خصوص هنر رئالیستی است؛ منتها نه به معنی بیان حقیقت، بلکه بیان اشباح و امور گذران جهان. همچنانکه جهان موجود ناقص است، تصویر آن جهان نیز ناقص است و همچنانکه ما می‌کوشیم جهان موجود را به سوی مثال هدایت کنیم، باید تصاویر هنری را نیز از طریق کنترل و سانسور به سمت کمالشان سوق دهیم. او در آثار اصلی‌اش در *جمهوری* و *قوانین* در باره ضرورت سانسور و کنترل آثار ادبی و هنری صحبت می‌کند. در *جمهوری* وقتی به بحث مدینه فاضله می‌رسد می‌گوید؛ برای آنکه حکام مدینه فاضله خوب پرورش یابند بایستی هنر، موسیقی و ادبیات راکنترل کرد. مثلاً موسیقی نباید طرب‌انگیز و یا غم‌انگیز باشد، بلکه باید نوعی موسیقی شبه‌نظامی باشد که روحیه سلحشوری را در بین فرزانگان جامعه تشویق کند. یا هنگامی که به بحث حماسه هومر می‌رسد استدلال می‌کند باید آن بخشهایی را که هومر قهرمانان را در حالت ترس ترسیم می‌کند کنار گذاشت، زیرا تأثیر سوئی روی خوانندگان می‌گذارد.

استدلال اصلی افلاطون این است که ادبیات و هنر تأثیرات عاطفی و احساسی بسیار شدیدی می‌گذارند و عقل خود فرد نمی‌تواند این هیجانات را کنترل کند، پس باید دولت یا عامل سانسوری از بیرون باشد که این آثار را به شکل پالوده و پالایش شده منتقل کند.

بنابراین از دیدگاه افلاطون هنر بالقوه خطرناک است و باید مورد کنترل قرار گیرد. پس در چارچوب بحث ما، از نظر افلاطون آثار هنری و ادبی بی‌تردید محتوای اخلاقی دارند و تأثیری مستقیم و همه‌جانبه و اساسی بر مخاطبان می‌گذارند که نمی‌توانند هیچ کنترلی در این خصوص اعمال کنند، یعنی منفعل هستند.

افلاطون در کتاب *قوانین* حتی در خصوص اینکه مردم چه غذاهایی بخورند و یا آن که مادران چه لالایی‌هایی برای کودکانشان بخوانند توصیه‌هایی طرح می‌کند و در این باره ویل دورانت در *تاریخ تمدن* می‌گوید که ای کاش افلاطون مرده بود و این آخرین اثر خود یعنی *قوانین* را ننوشته بود چرا که چهره تیره‌ای از وی برای نسلهای بعدی ترسیم کرده است.

یکی دیگر از نظریه‌پردازان جدید که کمابیش روی خط فکری افلاطون سخن گفته است تولستوی است. او خود نویسنده آثار بسیار بزرگی چون *جنگ و صلح* و *آناکارنینا* است. وی رساله‌ای نوشته است تحت عنوان *هنر چیست؟* ودر آن نظریه خاصی عرضه کرده است. از نظر وی هنر سرایت احساس نویسنده به خواننده است. هنرمند صرفاً بیانگر احساس خویش است. این احساس هم چنانکه بیماری از بیمار به دیگران سرایت می‌کند، از نویسنده به خواننده سرایت می‌کند. پس در ارزیابی آثار هنری باید کیفیت احساسات خود هنرمند را در نظر گرفت. وی هنرها را به دو طبقه تقسیم می‌کند. یکی هنرهای مبین شور و شهوات طبقات بالا که اثرات ناخوشایندی بر مردم دارند و دوم هنرهای اخلاقی که مهر و محبت و نوعدوستی را میان مردم ترویج می‌کنند.

پس تولستوی در این کتاب هنر را احساسی می‌داند که چون بیماری منتقل می‌شود و چاره‌ناپذیر و غیرقابل مقاومت است. نویسنده خواننده را به دام می‌اندازد و خواننده اسیر احساسات نویسنده می‌شود. در نتیجه، تولستوی تقریباً همه آثار بزرگ ادبی و هنری را به عنوان آثاری تباه محکوم می‌کند؛ از جمله آثار واگنر، برخی سمفونی‌های بتهوون و حتی آثار بزرگ خودش چون *جنگ و صلح* و تنها از یکی از آثارش تمجید می‌کند؛ یعنی *خداوند حقیقت را می‌داند ولی صبر می‌کند*. پس تنها کتابهایی که به عنوان آثار هنری قابل توصیف هستند، برخی

قصه‌های مذهبی، کتاب *ایلیاد و اودیسه* و معدودی از آثار مدرن هستند. به نظر تولستوی هم ذوق هنری و فعالیت عقلی دو چیز متفاوت‌اند و خواننده بر احساسات خود کنترل عقلانی ندارد. اما اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که بین نظریه افلاطون و تولستوی تفاوت ظریفی وجود دارد که در استدلال کلی آنها قابل توجه است و آن این است که افلاطون، با خود نویسنده کاری ندارد؛ بلکه کاراکترهای فاسد درون نمایشنامه‌ها از نظر وی برابر خواننده و بیننده سرمشق می‌شوند و او را فاسد می‌کنند. پس باید ادبیات و آثار هنری را کنترل و گزینش کرد. در حالی که استدلال تولستوی عمیق‌تر است؛ از این نظر که می‌گوید در واقع تباهی از خود نویسنده است. نویسنده‌ای که دربارهٔ تباهی می‌نویسد باید وارد عالم تباهی شده باشد و از آن با خبر باشد. پس هنرمند به مانند بیماری است که بیماری‌اش مسری است و آن را به دیگران منتقل می‌کند.

شاید لازم باشد به یکی دیگر از نویسندگان متأخر که در این زمینه اظهارنظر کرده است اشاره‌ای بکنیم و او ماتیو آرنولد ادیب و نقاد بزرگ انگلیسی است که تفسیر تازه‌ای دربارهٔ شعر عرضه می‌کند. وی مقاله‌ای نوشته است تحت عنوان *مطالعه در شعر* و طی آن می‌گوید که در عصر مدرن که مذهب فرو ریخته است تنها جایگزین آن شعر است. کارویژه اصلی مذهب تسلی دادن به انسان است و شعر با پیچیدگی‌ها و ظرایفش بهتر از مذهب می‌تواند به این نیاز انسانی پاسخ دهد. آرنولد می‌خواهد محملی برای شعر پیدا کند و در نظر او شعر خصلت مذهبی و اخلاقی می‌یابد.

بحث ما در این باره بود که آیا آثار ادبی می‌توانند بر اخلاقیات مردم تأثیر بگذارند؟

آنها که مخالف این تأثیرگذاری بودند در تاریخ اندیشه چندان مورد حمله و نقد قرار نگرفته‌اند؛ بلکه برعکس کسانی که معتقدند این آثار تأثیر عمیق دارند و باید برای خنثی کردن آن تأثیر این آثار را کنترل کرد مورد حملات شدید قرار گرفته‌اند. در اینجا به انتقادات عمده‌ای که بر دسته اخیر وارد است می‌پردازیم:

روی هم رفته این نظریات از افلاطون تا تولستوی مبتنی بر یک فرض مشکوک از نظر علمی هستند و آن اینکه هنر و آثار ادبی تأثیری مستقیم،

بلاواسطه، غیرقابل اجتناب و غیر قابل مقاومت بر اخلاقیات مردم دارند. در واقع آنها از بالا نگاه می‌کنند. از متون به خوانندگان می‌نگرند و هیچ نگاهی به این طرف قضیه یعنی خوانندگان ندارند در حالی که اگر به طرف دیگر قضیه نگاه کنیم، تردیدهای کلی در این فرض ایجاد می‌شود.

افراد واکنشهای بسیار متفاوت نسبت به آثار هنری یکسان دارند و این تفاوتها متأثر از عوامل چندی است، خلق و خوی فردی، زمینه‌های پرورشی و آموزشی، زمینه‌های اجتماعی، سن و بسیاری عوامل دیگر.

از طرف دیگر پذیرش یک اثر هنری با تم اخلاقی خاص در یک جامعه متأثر از شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حاکم بر آن جامعه است.

پس این تفاوت در واکنش افراد در مقابل آثار هنری موضوعی قابل تفحص و پژوهش است: گاه واکنش مثبت است، گاه منفی و گاه خنثی. مثلاً در مورد فیلم‌های خشونت‌بار که امروزه به آنها اشاره می‌شود بر اساس برخی پژوهش‌ها گاه این فیلم‌ها واجد مکانیسم جبران هستند؛ یعنی فرد با دیدن مناظر خشونت‌بار دیگر نیازی به خشونت جسمانی نمی‌یابد. حداقل در مورد برخی ممکن است تصویر خشونت جانشین واقعیت خشونت شود. طبعاً برای اظهارنظر در این خصوص که آثار ادبی و هنری بر زندگی اخلاقی مردم تأثیرگذارند یا خیر باید پژوهش شود و در این پژوهشها نیز باید حتماً متغیرهای مختلف را در نظر گرفت. در متن جامعه‌ای که متمایل به خشونت باشد تبعاً آثار ادبی و هنری خشونت‌بار بیشتر مورد پذیرش است.

پس باید به متن هر جامعه توجه کرد. در کشورهای غربی پژوهشهایی انجام شده است در این باره که آیا فیلمهای خشونت‌بار تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر افزایش شمار موارد وقوع خشونت بجا می‌گذارد یا خیر؟ در انگلستان تحقیقات مفصلی انجام شده است و نتیجه گرفته‌اند که روی هم رفته هیچ رابطهٔ معنی‌داری بین این دو مشاهده نشده است، زیرا در وقوع هر واقعه علل مختلفی دخیل هستند و نمی‌توانیم صرفاً گریبان هنر یا ادبیات را به عنوان مسئول خشونت بگیریم.

نقد دیگری که به این دیدگاه شده است آن است که هیچ تضمینی نیست که

آثار ادبی و هنری خوب تأثیرات مثبتی بر جامعه بگذارند. مثلاً در آلمان زمان هیتلر تقریباً اکثر مردم درگیر فجایعی بودند که پیش آمد. خود هیتلر یا گشتاپو به تنهایی مقصر نبودند و از بخش عمده‌ای از مردم به عنوان کارمند جزء، دربان، آدم‌سوز در کوره‌های آدم‌سوزی و... کمک می‌گرفتند.

در عین حال ادبیات و هنر آلمان از والاترین نوع هنرها وادبیات است. پس چرا آن ادبیات برتر نتوانست مردم را از تباهی نجات دهد؟ یا برعکس آثار ادبی و هنری آرام و ملایم جوامع سنتی چرا نتوانسته است کشمکش‌ها، نزاعها، خشونتها و بی‌ثباتی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آنها را تخفیف دهد. آیا ما بیشتر تحت تأثیر حافظ، فردوسی و سعدی هستیم که از شرافت، صداقت و یکرنگی سخن گفته‌اند یا تحت تأثیر ساختار استبداد شرقی؟ کدام یک از اینها بیشتر بر ما تأثیر گذاشته‌اند؟

این سؤال را می‌توان در مورد فرهنگ مذهبی هم مطرح کرد.

نکته دیگری که قابل ذکر است توجه به نقش سن افراد است.

افراد بزرگسال با توجه به آن که شخصیتشان تکوین یافته است، طبعاً کمتر تحت تأثیر قرار می‌گیرند. اما در مورد کودکان، نوجوانان و جوانان این نگرانی هست که مبادا آنها تحت تأثیر آثار ادبی و هنری منحرف شوند. مسأله این است که آیا مسئولیت آنها بر عهده پدران است یا دولتها؟ در جایی که دولت خصلت پدرسالار پیدا کرده است، در واقع جانشین پدر شده است. در این شرایط کودک تحت تأثیر عوامل متعارض قرار می‌گیرد: از یک سو خوانواده و از طرف دیگر دولت و نهادهای ایدئولوژیک و غیره. و این از همان آغاز موجب چندشخصیتی شدن کودکان می‌شود. حال سؤال این است که آیا ضرر این پدیده برای پیشرفت جوامع کمتر از عواقب سوء میزانی از آزادی‌های هنری و ادبی است و بهتر نیست مسئولیت را به خود والدین واگذار کنیم که خردمند فرض می‌شوند؟ در حقیقت هر سانسوری که از حدود خودش خارج شود، این فرض را که انسانها موجوداتی خردورز هستند نقض می‌کند. همه والدین کم و بیش فرزندان خود را تا حدودی و در چارچوب اخلاقیات مورد قبولشان سانسور می‌کنند؛ ولی وقتی دولت پا به میدان می‌گذارد، نتایج سوء اجتماعی به همراه می‌آورد. توسیدید، مورخ یونانی،

می‌گوید که در دوران بحران و انقلاب اخوت فکری مهمتر از اخوت خونی می‌شود؛ خانواده‌ها ضعیف می‌شوند؛ بین افراد خانواده اختلاف ایجاد می‌شود.

این وضعیت می‌تواند به خانواده به عنوان اساس زندگی اجتماعی صدمه بزند. دخالت‌های دولت در هر زمینه نباید به ضعف و تشتت در خانواده منجر شود.

نکته دیگری که باید در نظر داشت این است که کنترل آثار ادبی و هنری به هر حال این ضرر را دارد که به برخی دیگر از ارزشهای بشری مثلاً آزادی فکر و فردیت و خردورزی انسان، به نام حفظ اخلاقیات زیان می‌رساند.

در واقع همه چیز در زندگی انسان تابع ملاحظات امنیت سیاسی قرار می‌گیرد. بدین سان در ادبیات و هنر صرفاً بعد اخلاقی آن در نظر گرفته می‌شود در حالی که ادبیات و هنر ابعاد پیچیده‌ای دارد که قابل تقلیل به اخلاقیات نیست و در نتیجه با خدشه به ادبیات و هنر زندگی انسانی فقیر می‌شود و بعد زیبایی‌شناسی و هنری صدمه می‌بیند. هنر برعکس تبلیغات پیچیدگیهایی دارد که نمی‌توان آن را به پیام اخلاقی و سیاسی محدود کرد. ادبیات و هنرِ تبلیغاتی دیگر ادبیات و هنر نیست.

بنابراین، نکته کلی این انتقادات آن است که نمی‌توان گفت آثار ادبی و هنری تأثیرات قطعی و مستقیم اجتناب‌ناپذیر و غیر قابل مقاومتی دارند؛ آن گونه که کسانی که در صدد کنترل آن آثار هستند تصور می‌کنند.

و چه بسا که آثار ادبی خوب هم اصلاً تأثیری مثبت به جا نگذارند.

ادبیات تنها یک وجه از زندگی است. معمولاً در مقابل این استدلال به موردی مشهور استناد می‌شود و آن تأثیر کتاب ***غمهای ورتر جوان*** اثر گوته است. این کتاب در مورد اندوه‌های عمیق عاشقی ناکام است و تحت تأثیر آن تعدادی از جوانان عاشق‌پیشه آلمان خودکشی کردند. (کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است) به هر حال این واقعه رخ داده است که پس از انتشار کتاب کسانی خودکشی کردند، اما مسأله این است که آیا مسئولیت این خودکشی‌ها را باید بر عهده گوته بگذاریم. پدیده خودکشی، مثل سایر پدیده‌ها، علل و عوامل مختلفی دارد. نظریه اصلی درباره خودکشی نظریه دورکهایم است که طبق آن خودکشی‌ها در شرایط

عدم انسجام جامعه و گسیختگی و فروپاشی هنجارها و گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن شایع می‌شوند و شاید آلمان در آن زمان در چنین شرایطی به سر می‌برده است. دورکهایم خود در مورد کشور فرانسه نقش انقلاب و جنگ را در افزایش یا کاهش شمار خودکشی‌ها بررسی می‌کند؛ چرا که انقلاب و جنگ موجب تقویت همبستگی جامعه می‌شوند و پایان آنها موجب فرو ریختن آن همبستگی‌ها می‌شود. به هر حال در مورد اینکه آیا واقعاً مسئولیت این خودکشی‌ها در آلمان به عهده گوته است یا خیر، هیچ تفحصی صورت نگرفته است.

آیا امروزه مردم دیگر *غمهای ورتر جوان* گوته را که از آثار جاودان وی است نمی‌خوانند. در واقع وقتی نسبت به عامل اساسی نابسامانیهای اجتماعی غفلت و بی‌توجهی می‌شود آنگاه گریبان ادبیات و هنر را می‌گیرند.

پس در شرایط اجتماعی متفاوت اثرات ادبیات و هنر متفاوت است و چه بسا *غمهای ورتر جوان* منعکس کننده غمهای مردم گسیخته‌ای بوده است که در شرایط نابهنجار قرار داشته‌اند. پس نتیجه بحث ما این است که اثر مستقیم و قطعی هنر و ادبیات دست کم مشکوک است.

داعیه‌های بسیار بزرگ در مورد اثرات خوب و بد ادبیات و هنر را باید کنار گذاشت.

قست دوم بحث من به سؤال اول برمی‌گردد. آیا اساساً می‌توانیم بگوییم که ادبیات و آثار هنری دارای محتوای اخلاقی روشن و شفافی هستند که در آن صورت، از تأثیر آنها بر مخاطبان سخن بگوییم؟ برخی نویسندگان به طرح و پاسخگویی به این پرسش پرداخته‌اند. با توجه به محدودیت وقت، من تنها به مکتب رئالیسم سوسیالیستی و بحثهای مارکسیستها و ساختارگرایان و پساساختارگرایان در این زمینه اشاراتی می‌کنم.

در بحثهای مارکسیستی در خصوص هنر و ادبیات البته مواضع متعددی وجود دارد که پرداختن به همه آنها فرصت دیگری می‌طلبد. و من به برخی اشارات کلی در اینجا اکتفا می‌کنم.

در آثار خود مارکس و انگلس در خصوص ماهیت هنر و ادبیات، مانند سایر

موضوعات، دو موضع عمده هست: یکی نظریه زیر بنا و روبنا که در آن هنر و ادبیات به مثابه بازتاب واقعیات اجتماعی تصور می‌گردند، پس ماهیت اخلاقی و سیاسی نظامهای اجتماعی را نیز بازتاب می‌بخشند. یعنی امر واقع در هنر وادبیات بازتاب می‌یابد. از این رو، این نظریه، رئالیستی نامیده شده است.

دوم تأکید بر استقلال نسبی هنر و ادبیات. از این دیدگاه ادبیات و هنر بازتاب صرف نیستند و نمی‌توان آنها را در ردیف ایدئولوژی قرار داد؛ ایدئولوژی‌ها بازتاب استثمار و سلطه‌اند، حال آن که هنر وادبیات جهان پیچیده‌تر را ترسیم می‌کنند. همین دوگانگی در آثار مارکسیستهایی که به مسأله هنر وادبیات علاقه‌مند هستند نیز پیدا شده است. نظریه اول در اتحاد شوروی در دوران استالین تحت عنوان نظریه رئالیسم سوسیالیستی رایج شد. ژدانف؛ رهبر فکری و فرهنگی عصر استالین منادی این نظریه بود وی در جایی رئالیسم سوسیالیستی را تعریف کرده است و گفته است: باید در هنر زندگی را نه چنان که هست، بلکه به عنوان تحولی انقلابی ترسیم کرد. وظیفه هنر ایجاد تحولی ایدئولوژیک و آموزش روحیه سوسیالیستی به کارگران است.

البته پیش از سلطه استالینی و ژدانف در شوروی نوعی کثرت‌گرایی فرهنگی و هنری وجود داشت که برخی از آنها بتدریج تحت عنوان مکاتب بورژوایی محکوم شدند و این آغاز سلطه یک دیدگاه ادبی وهنری در اتحاد شوروی بود.

مهمترین مدافع این مکتب در حوزه هنر و ادبیات گئورگی لوکاچ، فیلسوف بزرگ مارکسیست در دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ بود. او در خصوص رمانهای رئالیستی تفحصات بسیاری انجام داد. استدلال اصلی وی این بود که بین تحولات اقتصادی واجتماعی و تحول در ادبیات رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. لوکاچ از یک طرف آثار ادبی بورژوایی (مثل آثار بالزاک) را تحلیل می‌کند و از طرف دیگر به این نکته نظر دارد که چگونه هنر و ادبیات پرولتاریایی بایستی مسئولیت پیشبرد اخلاقی مردم را در جوامع سوسیالیستی به عهده بگیرد. بطور کلی بحثهای او به سه دوره مربوط می‌شود: یکی پیش از انقلابات ۱۸۴۸ که در آن دوره، بورژوازی نیرویی خلاق، خودآگاه، انقلابی و در پیوند با تاریخ بود، بنابراین آثار این دوره نیز مبین پویایی تاریخی است. دوم دوران بعد از ۱۸۴۸ که در آن بورژوازی

ارتجاعی شد و پیوندش با تاریخ قطع شد، اشکال هنری این دوران هم دچار ابهام و تباهی شدند و به جای ترسیم تحولات تاریخی، اذهان خوانندگان را از واقعیت سلطه اقتصادی سرمایه‌داری بورژوازی منحرف می‌کردند و به ظـواهـر زنـدگی فرهنگی پرداختند و سوم در دوران آن پیروزی سوسیالیسم از ۱۹۱۷ بـه بـعد، چون پرولتاریا طبقه فعال و پیشرو تاریخ شد، ادبیات و هنر هم دگرگون شد و بین زندگی اقتصادی اجتماعی و آثار هنری و ادبی مجدداً پیوندی روشن و شفاف برقرار شد. و این همان رئالیسم سوسیالیستی است. پس استدلال اصلی لوکاچ این است که آثار ادبی و هنری بازتاب روشن و شفاف واقعیت اجتماعی اقتصادی در هر عصری هستند و در نـتیجه ویـژگیهای اخـلاقی و اجـتماعی آن عـصر را منعکس می‌کنند و خلاصه دارای پیامهای خاص اخلاقی هستند.

از همین دیدگاه لوکاچ به آثار نویسندگانی چون کافکا و بکت حمله می‌کند و آنها را بیانگر دیدگاهی پوچگرایانه و یأس‌آمیز توصیف می‌کند.

دیدگاه دیگری که باید ذکر کرد نظریه برتولت بـرشت است کـه انـتقادات عمده‌ای بر نظریه بازتاب لوکاچ مطرح می‌کند. وی تا حدی از استالینیزم فاصله گرفت ودر سال ۱۹۳۸ چند مقاله در نقد لوکاچ نوشت. وی دو نقد عـمده بـه لوکاچ وارد می‌کند: یکی این که نمی‌توان سبک بررسی ادبیات پیش از ۱۸۴۸ را، که دوران قیام و صعود بورژوازی است، به دوران بعد از ۱۸۴۸ تسری داد و ثانیاً در نظریه بازتاب دریافت خـوانـنده در نـظر گـرفته نـمی‌شود حـال آنکـه بـاید دریافتهای مختلف خوانندگان مختلف در شرایط مختلف از یک متن را در نـظر گرفت، به عبارت دیگر، او نظریه فاصله میان اثر و واقعیت را مطرح می‌کند. خود برشت البته به یک معنا رئـالیست بـود. وی مـی‌خواست بـینش مـارکسیستی خودش را در آثار ادبی به کار گیرد و می‌گفت: وظیفه هنر برملاکردن نظریه مسلط و توجیه نظریه‌های طبقاتی است که آینده بشریت در گرو پیشرفت آنهاست و راه حلهای واقعی برای بشریت دارند. وی میان نمایش دراماتیک و نمایش اپـیک تمیز می‌دهد: به نـظر وی در نـمایش درامـاتیک بـیننده در درون هـیجانات و احساسات موجود در نمایش جذب و غرق می‌شود و از خود بیگانه می‌گردد و آنچه را در نمایش است به عنوان واقعیت می‌پذیرد.

این هنر تباه است، زیرا به از خود بیگانگی می‌انجامد. اما در نمایش اپیک همیشه بیننده فاصله خود را از نمایش حفظ می‌کند و می‌داند که صرفاً نمایشی در کار است که باید آن را از بیرون دید و موقعیت خود را نسبت به آن سنجید؛ در اینجا نوعی دورسازی بیننده از محتوای نمایش در نظر است. بدین ترتیب، برشت گرچه تا اندازه‌ای از نظریه بازتاب واقعیت فاصله گرفت، اما در چنبر این نظریه باقی مانده و پذیرفت که ادبیات و هنر می‌تواند نمایش واقعیت و دارای تأثیرات اخلاقی باشد.

پس، خلاصه مواضع بالا آن است که میان اثر و واقعیت یا از نزدیک یا از دور رابطه‌ای وجود دارد و آثار هنری و ادبی محتوای اخلاقی دارند و این مستمسکی به دست کسانی می‌دهد که خواهان کنترل این آثار و جلوگیری از نشر آنها هستند.

اخیراً تحولات عمده‌ای در حوزه نظریه‌پردازی درباره هنر و ادبیات روی داده است که در چارچوب بحثهای ساختگرا و پساساخت‌گرا مطرح شده است و مهمترین مباحثی هستند که امروزه در محافل نقد ادبی طرح می‌شوند. روی هم رفته موضع اینها آن است که بر عدم شفافیت، بی‌ثباتی و تناقض‌آمیز بودن متن تأکید می‌گذارند و نظریه بازتاب را نفی می‌کنند. هیچ متنی فی نفسه شفاف و پیام‌رسان نیست. هیچ متنی وحدت ندارد. آنچه در بحثهای کسانی چون لاکان در روانکاوی در باب پراکندگی و عدم وحدت سوژه و فرد گفته می‌شود به متن ادبی هم تسری داده شده است. هیچ متنی ثبات ندارد. در این خصوص به چند نظر اشاره می‌کنم:

اول نقدهایی که تئودور آدورنو از مکتب فرانکفورت بر نظریات بازتاب لوکاچ و برشت وارد کرده است. آدورنو هگلی است و حرف اساسی‌اش این است که در بحثهای اثر، بازتاب واقعیت شأن اصلی هنر که نمایش خواستهای راستین انسان است نادیده گرفته شده است. هنر در شرایط تباهی می‌تواند انسان را به سوی خواستهای واقعی‌اش که در جامعه سرمایه‌داری گرفتار مصرف‌گرایی و شیءگشتگی شده است، هدایت کند. هنر می‌تواند خاصیت رهایی‌بخش داشته باشد. بعلاوه سبک بیش از محتوا وسیله بیان نظر نویسنده است، و بطور کلی

نباید فاصله میان هنر و واقعیت را دست کم گرفت.

نظریه لوئی آلتوسر، مارکسیست ساختگرای فرانسوی، نیز منشأ تحولاتی در نظریه بازتاب و رابطه متن و اثر بوده است. البته مباحث او در این باب جسته و گریخته است، ولی نتیجه نهایی مباحث وی آن است که هنر واقعی جزو ایدئولوژی نیست. ایدئولوژی بیانگر منافع گروههای خاص اجتماعی است. اما هنر واقعی چه بسا بتواند ایدئولوژی گروههای حاکم را برملا نیز بکند؛ البته هنر واقعی، نه هنر تجاری شده‌ای که در خدمت سرمایه‌داری است. پس بطور کلی به نظر او ادبیات بازتاب ثانوی واقعیت نیست.

اما برآیند این مباحث جدیدتر در آثار چند نویسنده اخیر مثل تِری ایگلتون و پیر ماکری جمع آمده‌اند که ذیلاً خلاصه می‌کنیم. نکته اول مورد تأکید این نویسندگان آن است که هر اثر هنری در مرحله تولید و تکوین خود از عناصر متعددی سرچشمه می‌گیرد، پس بازتاب ساده‌ای نیست؛ اثر هنری تنها کار نویسنده نیست نقش نویسنده نقش اصلی نیست؛ تنها نتیجه ایدئولوژی حاکم نیست؛ اثر هنری تبار پیچیده‌ای دارد و از حوزه‌های مختلفی سیراب می‌شود. دوم این که هر اثر ادبی و هنری دارای ناخوداگاهی است. هم چنانکه انسان دارای ناخوداگاه است و ما از طریق روانکاوی می‌توانیم از آن آگاهی یابیم؛ هر متن هم یک ناخوداگاه دارد، که نویسنده از آن آگاه نیست و باید از طریق تحلیل آن را شناخت. نویسنده دست‌پرورده ساختارهای زبانی، نظامهای اقتصادی، اجتماعی و سنتهای معرفتی است؛ در واقع مجرایی است که آن پیچیدگیها از قلم وی به متن منتقل می‌شود. زبان و گفتمان بواسطه نویسنده سخن می‌گوید نه آنکه نویسنده بواسطه زبان سخن بگوید.

نکته سوم آن که هیچ متن ادبی و هنری پدیده واحد منسجم و یکپارچه‌ای نیست، بلکه پر از تناقض و تعارض است و از چنگال آگاهی و ذهنیت نویسنده‌اش می‌گریزد.

هیچ ایدئولوژی نمی‌تواند بر متن وحدت و انسجام تحمیل کند؛ ایدئولوژی‌ها نمی‌توانند اثری ایجاد کنند و مطمئن باشند که آن اثر در خدمتشان است، بلکه ممکن است این آثار بطور ناخوداگاه تعارضات ایدئولوژی را برملا کنند.

برخی از این نویسندگان آثار بالزاک را بازبینی کرده‌اند و به نتایجی خلاف نظر لوکاچ رسیده‌اند. گفتیم که از نظر لوکاچ آثار بالزاک نمایانگر و توجیه‌کننده ظهور بورژوازی بعنوان طبقه‌ای بالنده است.

اما از این دیدگاه بالزاک با وجود خواست خود، در واقع تعارضات ایدئولوژی بورژوازی را برملا کرده است.

در مورد کتاب جزیره *اسرارآمیز* ژول ورن نیز چنین تعبیری ارائه شده است. تفسیری که پیشتر در مورد این کتاب در محافل رئالیستی مطرح شده بود این بود که در واقع کتاب بیانگر سلطه علم بر طبیعت است که ایدئولوژی بورژوازی است. گروهی که با بالن وارد جزیره شدند در آنجا کوشیدند از طریق دانشی که اندوخته‌اند طبیعت را تسخیر کنند؛ مثلاً شیشه‌های دو ساعت را درآوردند با قرار دادن آب میان آن دو ذره‌بینی ساخته و به کمک آن آتش روشن کردند. ولی ژول ورن در ادامه داستان از این چارچوب خارج می‌شود و در ادامه نیروی مرموزی پیدا می‌شود که در حیطه علم نیست. وقتی دزدان دریایی به جزیره حمله می‌کنند، گلوله توپی کشتی دزدان را ساقط می‌کند و پیامی از زیرزمین از سوی کاپیتان نمو به آنها می‌رسد و بقیه داستان. تری ایگلتن نیز در بررسی آثار ساموئل ریچاردسون که ظاهراً مبین ایدئولوژی بورژوازی هستند، نشان می‌دهد که چگونه این آثار ناخواسته تعارضات آن ایدئولوژی را برملا می‌کند. پس رمان بورژوازی لزوماً به نفع و تأیید بورژوازی تمام نمی‌شود.

نکته چهارم این که آثار ادبی شیء ثابتی نیستند، بلکه فرآیند هستند و هر زمان در تعبیرهای دیگر بازسازی می‌شوند.

در جمع‌بندی بحث چند نتیجه‌گیری را بیان می‌کنم: یکی این که در مورد این که آیا می‌توانیم بگوییم آثار هنری و ادبی محتوای اخلاقی روشنی دارند، شک ایجاد شده است؛ تعبیر هر متنی بستگی به پیش‌فهم‌های خوانندگان و متن زندگی آنها دارد. هر کس ممکن است متن را به یک شکل بفهمد. ثانیاً خود متون فی نفسه مبهم‌اند و در پرتو تعبیر وضوح می‌یابند و تعبیرها هم تغییر می‌کنند.

چون متون مبهم‌اند نیازمند تعبیراند و تعبیرها طی زمان تغییر می‌یابند. ثالثاً همین که امکان تعبیرهای متعدد از یک متن هست خود حکایت از غنای

انضمایی هنر و عالم زیبایی‌شناسی می‌کند. کوشش برای محدودسازی تعبیرها و تحمیل تعبیری واحد بر یک اثر ادبی وهنری معمولاً از ملاکها وعلائق بیرون از متن نشأت می‌گیرد؛ نه از داخل متن. لذا در جمع‌بندی بحث باید گفت که هیچ تضمینی برای پیشبرد نظریات اخلاقی وسیاسی از طریق آثار ادبی و هنری نیست و در نتیجه هیچ تضمینی برای اصلاح اخلاقی جامعه از طریق این آثار نیست.

جامعه‌شناسی

۹
درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد

مقدمه

از دیدگاه اغلب صاحب‌نظران، مفهوم تجدد به تجربه‌ای تاریخی و یا دورانی از تاریخ اشاره دارد که یکسره از گذشته و معطوف به آینده‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر است. در این دوران با ظهور عقل سوژه‌محور خودسامان و خودبنیاد، سوژه آگاهی و خودفهمی و جهان‌فهمی بر فراز تاریخ و طبیعت ایستاده و فارغ از هر تقیدی به متن هستی، سنت، زبان و تاریخ، به فهم جهان دست می‌یابد. در این دوران اندیشهٔ ترقی و پیشرفت بی‌سابقه و پیش‌بینی‌ناپذیر انسان به شیوه‌ای کاملاً متمایز از اندیشهٔ تغییر و تحولی که پیش از آن متصور بود، غلبه می‌یابد. در عصر ماقبل مدرن، تصور بر آن بود که عقل آدمی به کشف حقایق از پیش تعیین شده و مندرج در طبیعت دست می‌یابد؛ اما عقل مدرن، خود به عنوان نیرویی فعال و خلاق تصور می‌شود که سرنوشت انسان در تاریخ را رقم می‌زند و جهان و جامعه را به دلخواه خود، فارغ از قیود سنت و تاریخ، از نو می‌سازد. در عصر ماقبل مدرن، تصور بر آن بود که هستی اجتماعی، همچون طبیعت، مشمول قانونِ گذار از قوه به فعل است و در نهایت، فراتر از قوانین طبیعت نخواهد رفت؛ در مقابل، در عصر مدرن این تصور رایج شد که ترقی در ورای حدود طبیعت از پیش تعیین شده، به حکم عقل خود بنیاد آدمی ممکن است و انسان از طریق قرارداد اجتماعی از عرصهٔ وضع طبیعی خارج می‌شود و به حوزهٔ وضع مدنی پا می‌گذارد. به این تعبیر، تجدد وضعی فراطبیعی و یا وضعی بشری است. به گفتهٔ

بودلر، تجدد وضع و حالی **گذرا، فرّار و محتمل** است. به سخن دیگر، تجدد تجربهٔ تغییر ودگرگونی در فراسوی حوزهٔ ثابت طبیعت است. تجدد در مقابل سنت، که بر تجربه، استمرار و تداوم تاریخی تأکید می‌کند، متضمن مجموعه‌ای از دگرگونیها و گسستهای پیش‌بینی‌ناپذیر است از این رو، تجدد به تجربهٔ خاصی از زمان، دلالت و اشاره دارد که از لحاظ تاریخی در جوامع غربی پدیدار شد. با این حال باید گفت که معنای تجدد در طی زمان، در تاریخ غرب یکسان نبوده و دستخوش دگرگونی شده است. در آغاز، واژهٔ مدرن و **مدرنیته** در تمایز از واژهٔ نو و جدید، در مقابل کهنه و منسوخ به کار می‌رفت تا وضع مورد نظر، یعنی وضعی پس از دوران قرون وسطی را نه صرفاً به عنوان وضعی تازه، بلکه به عنوان گسستی از گذشته توصیف کند. به سخن دیگر، وضیعت **مدرن** وضع بی‌سابقه‌ای تصور می‌شد، در حالی که هر وضع تازه‌ای تغییر شکل وضع قدیم است و یا دست کم در آن ریشه دارد. بدین سان، مدعای اندیشمندان مدرن آن دوران در مقابل **قدما**، آگاهی از وضعی کاملاً جدید و بی‌سابقه در اروپای عصر رنسانس بود. رنسانس و جنبش اصلاح دین به ظهور چنین وضعی و آگاهی از آن اشاره داشتند. تصور بر آن بود که وضع گذشته، یکسره منقرض و سپری شده است. با این حال، در این مرحله از تطوّر مفهوم تجدد، رنسانس با رجوع به فرهنگ و تمدن باستانی در مقابل قرون وسطای مسیحی تعین می‌یافت و یا دست کم، آن فرهنگ و تمدن را در حدود علایق خود، با گزینشها و حذفهایی بازیابی می‌کرد. اما در مرحلهٔ بعدی، طی قرون شانزدهم و هفدهم، با عصر باستانی نیز تسویه حساب شد و آن عصر نیز جزئی از سابقهٔ گذشته به شمار رفت. بدین سان، رنسانس جزئی از تاریخ و وضع مدرن شد. سرانجام در عصر روشنگری بود که مفهوم وضع کاملاً بی‌سابقه و آگاهی از آن، به عنوان تجدد تبلور کامل یافت. در این دوران، برداشت تازه‌ای از آینده و احتمالات آن شکل گرفت که بی حد و مرز و پیش‌بینی‌ناپذیر بود. از دامان این برداشت بود که مفاهیم تازهٔ ترقی و پیشرفت و عقلانیت و آگاهی شکل گرفتند. از این رو، عصر و زمانهٔ مدرن نه عصر و زمانه‌ای تاریخی به مفهوم انفعالی آن ـ یعنی به مفهوم ظرف وقوع رخدادها ـ بلکه عصر و دورانی تلقی می‌شود که در آن، پروژهٔ تجدد تحقق می‌یابد. به تعبیر

دیگر، عصر تجدد عصر انسان است. از آن پس نیز، چنانکه در این نوشته خواهیم دید، تجدد تحولات دیگری یافته است. حتی همراه با ژان فرانسوا لیوتار می‌توان گفت که وضع پست مدرن، خود جلوهٔ دیگری از تجدد است. به گفتهٔ او، وضع پست مدرن «بی‌شک جزئی از مدرن است. اینک تنها اثری را می‌توان مدرن دانست که نخست، پست مدرن باشد. پست مدرنیسم نه پایان و فرجام مدرنیسم، بلکه مدرنیسم در شکل آغازین آن است». البته، چنانکه خواهیم دید، رابطهٔ تجدد با پساتجدد مجادلات فکری عمده‌ای برانگیخته است.

نقد تجدد یکی از موضوعات اصلی تفکر متأخر در غرب به شمار می‌آید. این نقد طی چندین مرحله مطرح شده است. همچنین با توجه به این که تجدد وضعیتی کثیرالوجوه و چندبعدی است، در نقدهای مختلف وجوه مختلف آن مورد نظر بوده‌اند. مثلاً نقد مارکس معطوف به ابعاد اقتصادی تجدد یعنی نظام سرمایه‌داری بود، در حالی که وبر بر ابعاد سازمانی تجدد یعنی بوروکراسی مدرن نگاه انتقادی داشت. از دیدگاه فلسفی داعیهٔ اصلی تجدد، اندیشهٔ دستیابی به معرفت کلی از طریق عقل و اصول عقلانی بوده است. در مقابل، برخی از منتقدان اولیهٔ تجدد در قرن نوزدهم در پی نقد و تخریب نگرش عقلانی ـ فلسفی تجدد با تکیه بر انواع مختلفی از مواضع هنری، شاعرانه، زبان‌شناختی، ضدعقلانی و ضدفلسفی برآمدند.

نگرشهای اولیه بر ضد عقل مدرن، بویژه در وجه هگلی آن، واقع‌گرایانه یا غیرفلسفی وتاریخی بودند. بسیاری از این نگرشها در مقابل فلسفهٔ عقل ـ محور مدرن به واقعیت یا حقیقتی غایی توسل می‌جستند که اساساً غیرعقلانی بود. در این دیدگاه خودآگاهی محدود انسان و یا واقعیت جهان، اصل اساسی تلقی می‌شود و جانشین حقیقت فلسفی می‌گردد. شوپنهاور، کی‌یر کگارد و نیچه در مقابل فلسفهٔ عقلانی تجدد به چنین واقعیت بنیادینی توسل می‌جستند. در فلسفهٔ شوپنهاور، جهان همچون نمایش اراده ـ اراده‌ای ماقبل آگاهی، آگاهی‌بخش و غیر قابل فهم به وسیلهٔ عقل ـ ظاهر می‌شود که معرفت‌ناپذیر است. در نیچه، زندگی ارادهٔ معطوف به قدرت است. بدین سان مفاهیمی چون زندگی، قدرت، بودن در جهان و مانند آن، جانشین اصول کلی فلسفه عقلانی شدند. به عبارت دیگر، بر

واقعیت هستی تاریخی، طبیعی و محدود انسان در مقابل اندیشگی جهان تأکید می‌شد. از یک دیدگاه می‌توان گفت که چنین نقدهایی در حقیقت در پی نفی تجدد اولیه و فلسفهٔ آن نبودند، بلکه می‌خواستند اصل اساسی آن یعنی آزادی انسان در جهان را در مقابل قانون‌پردازیهای علمی و فلسفی پاس دارند. به این تعبیر، چنین نگرشهایی فلسفهٔ تجدد را به اوج و نهایت خود می‌رسانند و در حقیقت، عقل محدود و متعین را جانشین عقل کلی می‌کنند. به سخن دیگر، اندیشیدن ـ در ـ جهان جانشین اندیشیدن بر فراز جهان می‌شود. از دیدگاهی دیگر، تصور عصر مدرن از آزادی که وحدت عقل و هستی است، دو پاره می‌شود و هستی انضمامی و اندرجهانی در مقابل عقل کلی قرار می‌گیرد. عقل بدین سان، مقید به حدود و متونی است و نمی‌تواند از حدود زمان، وجود متناهی و از عرصهٔ فعالیت زبانی فراتر برود. در نتیجه داعیهٔ اندیشهٔ عقلانی برای دستیابی به معرفت کلی برملا می‌شود.

در قرن بیستم مهم‌ترین انتقادات بر تجدد از جانب اصحاب مکتب فرانکفورت و اندیشمندان پست‌مدرن مطرح شده است. به طور کلی مکتب فرانکفورت در پی نمایاندن تناقضات درونی تفکر عقلانی در طی تاریخ بود، در حالی که نقدهای پست‌مدرن، با نقد نقدهای اولیهٔ تجدد و فراتر رفتن از شیوهٔ نقد مکتب فرانکفورت، شرایط تحقق هر گونه گفتار عقلانی را زیر سؤال برده‌اند.

اصحاب مکتب فرانکفورت بر آن بودند که به واسطهٔ ظهور وجه تولید سرمایه‌داری و تحول در مفهوم عقل روشنگری، تجدد دچار دگرگونی بنیادینی شده است. بر اساس تحلیل آنها، سرمایه‌داری رقابتی قرن نوزدهم به سرمایه‌داری سازمان‌یافتهٔ قرن بیستم تحول یافت و موجب ظهور اَشکال جدید سلطه شد. به نظر آنها، سرمایه‌داری سازمان‌یافته دارای تمایلات توتالیتر و سلطه‌گرانه بوده و در همهٔ حوزه‌های زندگی بویژه حوزهٔ فرهنگ توده‌ای نفوذ کرده است. از دیدگاه مکتب فرانکفورت، تجدد سرمایه‌دارانه ناقوس مرگ فردیت را به صدا درآورده است. نظام جدید سرمایه‌داری دولتی، بوروکراسی، صنعت فرهنگ و علم و تکنولوژی جدید موجب پیدایش جامعه‌ای تک‌بعدی شده است که در آن امکان هیچ گونه رهایی و دگراندیشی وجود ندارد. آدورنو و هورکهایمر در کتاب

دیالکتیک روشنگری استدلال کردند که عقل روشنگری به ضد خود تبدیل شده و به ظهور اشکال عقلانی شدهٔ سلطهٔ اجتماعی انجامیده است. به نظر آنها، ترکیبی ازعقلانیت ابزاری و وجه تولید سرمایه‌داری اشکال پیچیده‌ای از ارتباطات، فرهنگ توده‌ای ونظام سیاسی را به وجود آورده است که اندیشه و آگاهی را شکل می‌دهند و بر آن کنترل دارند. به نظر آدورنو و هورکهایمر، در تجدد سرمایه‌دارانه، عقل به ضد عقل، روشنگری به فریب، آزادی به سلطه، و ترقی به بازگشت به توحش تغییر ماهیت داده‌اند. عقل روشنگری با حذف همهٔ اشکال دگراندیشی و ادعای انحصار نسبت به شناخت حقیقت، خصلتی توتالیتر پیدا کرده است. عقل روشنگری خود به اسطوره‌ای تبدیل شده و در خدمت سلطهٔ اجتماعی قرار گرفته است. بدین سان، عقلانیت به ظهور شکل تازه‌ای از سلطه می‌انجامد که در آن متخصصان وکارشناسان، سلطه و اقتدار خود را بر اساس دانش عقلانی برتر خود توجیه می‌کنند. از این رو، عقل روشنگری و تجدد با نهادینه کردن سلطهٔ اجتماعی در وجه تولید سرمایه‌داری شکل تازه‌ای از غیرعقلانیت را تولید کرده است. در نتیجه، اندیشه‌های اصلی روشنگری و تجدد یعنی آزادی و ترقی، زیر پیکرهٔ سنگین غیرعقلانیت و سلطهٔ جدید مدفون شده‌اند. همچنین به نظر آنها، علم نیز خصلتی مذهبی و اسطوره‌ای یافته است و اطاعت و تمجید از مراجع اقتدار علمی را به شیوه‌ای مذهبی توجیه می‌کند. بدین سان، آدورنو و هورکهایمر تجدد را بر حسب سرمایه‌داری و عقل ابزاری درمی‌یابند. به طور خلاصه به نظر آنها، تجدد نوع تازه‌ای از سلطه در همهٔ حوزه‌های زندگی، از دولت و اقتصاد گرفته تا فرهنگ و علم، به وجود آورده و هیچ راهی برای رهایی باقی نگذاشته است.

نقدهای پست‌مدرن بر تجدد اَشکال گوناگون و پیچیده‌ای دارد. به عنوان نمونه، ژان بودریار در آثار اولیهٔ خود تجدد را بر حسب رشد مقولاتی مانند جامعهٔ مصرفی، فرهنگِ توده‌ای، جنسیت و مانند آن تحلیل می‌کرد. به نظر او ادراک و رفتار فرد در جهان مدرن به وسیلهٔ چنین نظامی از امور و اشیاء شکل می‌گیرد. باکالایی شدن زندگی روزمره، اشیاء و کالاها به عنوان نشانه‌هایی ظاهر می‌شوند که نظام معنایی را تشکیل می‌دهند. در تجدد، ساختار و نظام جدید

اشیاء به نیازها، تصورات و کردار افراد شکل و صورت می‌بخشند. سوژه در مقابل چنین جهانی از اشیاء و ابژه‌ها که تشکیل‌دهندهٔ زندگی روزمره‌اند، قرار می‌گیرد و تحت سیطرهٔ آنها واقع می‌شود. بودریار در آثار بعدی خود، جامعهٔ ماقبل مدرن و مدرن را از هم تمیز می‌دهد. ویژگی جامعهٔ ماقبل مدرن مبادلهٔ سمبلیک است، در حالی که تولید ویژگی اصلی جامعهٔ مدرن را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، ویژگی شاخص تجدد سرمایه‌دارانه، ظهور مفهوم ارزش مبادله‌ای است. جامعهٔ مدرن در مفهوم ارزش مبادله‌ای خلاصه می‌شود و به وسیلهٔ آن ساده‌سازی می‌گردد. همه چیز، از جمله ارزش استفاده و مصرف، به وسیلهٔ ارزش مبادله‌ای تعیین می‌شود. تجدد امور و نیازها را عقلانی می‌سازد و نظامی از اشیاء و سوژه‌های عقلانی شده را تولید می‌کند که خود، بازتولید کنندهٔ نظام کار و مصرف و کالاست. بدین سان، جامعهٔ متجدد بر خلاف جامعهٔ ماقبل تجدد، که مبتنی بر مبادلهٔ نمادین هدایا و مراسم مربوط بدان بود، معطوف به تولید است. تجدد بدین سان، نظامی سلطه‌گر است که در آن همه چیز باید فایده، ارزش و غایتی در نظام سرمایه‌داری داشته باشد.

میشل فوکو در نقد سراسری خود بر تجدد، آن را به طور کلی به عنوان فرآیند بهنجارسازی، یکسان‌سازی و سلطهٔ فزاینده توصیف می‌کرد. اساساً نقد فوکو بر تجدد، مبتنی بر سنت تفکری است که یگانگی و پیوند میان عقل، رهایی و ترقی را نفی می‌کند. به نظر فوکو، پیوند قدرت و معرفت در جامعهٔ مدرن اشکال تازه‌ای از سلطه آفریده است. بدین سان اشکال مدرن معرفت، عقلانیت، علم و ذهنیت، از نگاه فوکو مسأله‌دار می‌شوند و فرآورده‌های تاریخی قدرت به شمار می‌آیند. عقل مدرن به نظر وی، رژیم سلطهٔ معرفتی گسترده‌ای ایجاد کرده است. سوژهٔ مدرن خود محصول چنین نظام سلطهٔ معرفتی و گفتمانی است. فوکو بر خلاف بسیاری از نویسندگان که تجدد را به عنوان دورانی یکپارچه در فاصلهٔ رنسانس و عصر حاضر توصیف کرده‌اند، دو دورهٔ تاریخی پس از عصر رنسانس را از هم جدا می‌کرد: یکی دوران کلاسیک (۱۶۶۰ـ۱۸۰۰) و دیگری دوران مدرن (۱۸۰۰ـ۱۹۵۰). دوران کلاسیک شاهد پیدایش شیوهٔ سلطهٔ جدیدی بود که به ظهور دوران مدرن انجامید. به نظر فوکو، تجدد با رهایی و آزادی نسبتی ندارد،

بلکه خود موجد نظام سلطهٔ جدیدی است. از این رو به نظر او، تاریخ عبارت است از توالی نظامهای سلطه. در دوران تجدد، تکنیکهای سلطه گسترش و انتشار بیشتری یافته‌اند. بنابراین، تجدد تنها ابعاد سلطه‌جویانه و سرکوبگرانه دارد و از هر گونه گرایشی به آزادی و رهایی خالی است: عقل مدرن نیروی اجبارگر و سلطه‌جویی است که به ابعاد مختلف زندگی، انضباط و سازمان می‌بخشد. تجربیات گوناگون انسانی، از جنون گرفته تا جنسیت در زیر سیطره و امپراتوری نگاه نافذ و قاعده‌بخش عقل مدرن قرار می‌گیرند و به وسیلهٔ آن اداره و کنترل می‌شوند. به نظر فوکو، رژیم قدرت/معرفت از قرن هجدهم به بعد، بر همهٔ حوزه‌های زندگی و رفتار روزمرهٔ انسانها استیلا یافت؛ امپراتوری عقل مدرن، نظامی توتالیتر و سراسری است. بدین سان، فوکو تصور وحدت و پیوند عقل و آزادی در اندیشهٔ مدرن را زیر سؤال برده است. اَشکال مدرن سوژگی، مثل تصور آزادی، خود برساختهٔ قدرت عقل مدرن هستند. عقل مدرن با سوژه ساختن انسان، وی را ابژه می‌سازد. به همین سان، نظریه‌های علوم مدرن خنثی، عینی، عام و رهایی‌بخش نیستند، بلکه خود از اجزاء ذاتی سلطه به شمار می‌روند و به سرکوب چندگانگی، تنوع و فردیت می‌انجامند و موجب یکسان‌سازی و بهنجارسازی سراسری می‌شوند. علم و عقل مدرن به ظهور قدرت مشرف بر حیات و جامعهٔ انضباطی انجامیده است. سوژهٔ مدرن اسطوره‌ای است که در ارتباط با عملکرد چنین جامعه و قدرتی معنا پیدا می‌کند. به طور کلی، میشل فوکو در پی کلیت‌زدایی و وحدت‌زدایی از تاریخ و جامعه بود. به نظر او، برخلاف تصورات عصر تجدد، تاریخ و جامعه دارای ذات، مرکز و غایت واحدی نیست. تاریخ به روایت اندیشهٔ تجدد پروژه‌ای متداوم و یکپارچه نیست، بلکه فرآیندی گسسته و منقطع است. اندیشهٔ تجدد تنها یکی از تعابیر ممکن از تاریخ است. تاریخ غایت و معنای واحدی ندارد و تعبیرهای مختلفی می‌توان از آن به دست داد.

در مقابل نقدهای سراسری پست‌مدرن بر تجدد، یورگن هابرماس از تجدد به عنوان پروژه‌ای اساساً رهایی‌بخش دفاع کرده است. به نظر او غایت تجدد، سازماندهی عقلانی به زندگی اجتماعی است. هابرماس در مقالهٔ معروفی تحت

عنوان *تجدد ـ پروژه‌ای ناتمام* معتقد است که ریشهٔ تاریخی نقدهای پست‌مدرن بر تجدد، به اندیشه‌های ضدعقلانی و ضدروشنگری قدیم باز می‌گردد. وی در مقابل، از تجدد به عنوان پروژه‌ای ناتمام دفاع می‌کند و آنرا متضمن تواناییهای بالقوه‌ای برای رهایی‌بخشی می‌داند. کل اندیشهٔ هابرماس در سراسر آثارش در واقع منشأ، تاریخ، پیامدها، آسیب‌شناسی و تواناییهای تجدد برای رهایی‌بخشی است. تصویری که وی در یکی از آثار اولیهٔ خود، یعنی *تحول ساختاری در حوزهٔ عمومی* از تجدد اولیه در قرن هجدهم به دست می‌دهد، تصویر جامعه‌ای است که در آن عقل و گفتار عقلانی در حوزهٔ عمومی انتشار یافته است. در آن جامعه انسانها می‌توانستند به شیوه‌ای عقلانی به نظام اجتماعی و سیاسی خود در حوزهٔ عمومی شکل بخشند. پس تجدد اولیه با گسترش حوزهٔ عمومی، کنشهای ارتباطی و اجماع عقلانی همراه بود و همین عناصر درونمایهٔ اصلی تجدد را تشکیل می‌دهند. اما به نظر هابرماس، تجدد در دوران بعد شاهد انفعال و زوال حوزهٔ عمومی شد. در این دوران دولت و نهادهای خصوصی بر حوزهٔ عمومی برتری یافتند. با افول حوزهٔ عمومی، خودمختاری، آزادی و کنش عقلانی و ارتباطی فرد نیز رو به زوال گذاشت و در مقابل، دولت سرمایه‌داری از طریق کنترل آموزش، فرهنگ، ارتباطات و رسانه‌ها بر زندگی عمومی استیلا و سیطره‌ای بی‌سابقه یافت. در نتیجه، تواناییهای بالقوهٔ تجدد در رهایی‌بخشی و ایجاد زندگی عقلانی عقیم ماند.

هابرماس در آثار بعدی خود کوشیده است تا راه رهانیدن تجدد از قید وبندها و موانع تاریخی تحقق آن را بازنماید. وی با آن که مدافع تجدد و تواناییهای رهایی‌بخشی آن است، خواستار بازاندیشی در مفهوم عقلانیت روشنگری نیز هست و از این رو، عقل سوژه‌محور را مورد نقد قرار می‌دهد و در پی بازسازی آن در الگوی عقل ارتباطی برمی‌آید. به نظر او گفتمان فلسفی مسلط در تجدد، نوعی آگاهی سوژه‌محور و یا عقلانیت ابزاری برای کنترل طبیعت است. در مقابل، عقل ارتباطی بین‌الاذهانی است و تجدد باید نهایتاً بر اساس چنین عقل ارتباطی و تفاهمی بازسازی شود. در کنش تفاهمی و ارتباطی، برعکس کنش ابزاری، عقلانیت و عدالت کنشها نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. به طور خلاصه، نکتهٔ

اصلی در اندیشهٔ هابرماس این است که گرچه تجدد در مرحلهٔ متأخر خود به تصرف جهان زیست واستیلای عقلانیت ابزاری و گسترش نظام سلطه انجامیده است، لیکن تواناییهای بالقوه بسیاری برای گسترش عقلانیت تفاهمی، عدالت، آزادی و اخلاق دارد. تجدد مبتنی بر گفتاری عقلانی است که در نهایت، به ارتباط و کنش کلامی آزاد می‌انجامد. در مقابل، به نظر هابرماس اندیشه‌های ضد تجدد به طور کلی و دیدگاههای پست‌مدرن به طور ویژه، از لحاظ نظری و سیاسی خطرناکند و با محافظه‌کاری و فاشیسم نسبتی نزدیک دارند.

در یک جمع‌بندی از نظریات مدافعان و نقادان تجدد می‌توان گفت که تجدد در مراحل مختلف خود بر یک منوال نبوده و دارای خصلت دوگانه‌ای است. تجدد به عنوان پروژه و اندیشه، به خودمختاری و آزادی و آگاهی و کارگزاری انسان نظر داشته است و لیبرالیسم، دموکراسی، روشنگری، عقلانیت تفاهمی، حوزهٔ عمومی، جامعهٔ مدنی و سوسیالیسم، برخاسته از این وجه تجدد هستند. از سوی دیگر، تجدد به عنوان وضعیت متحقق تاریخی، با ترکیب با فرآیندهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی هر دوران، خلوص خود به عنوان پروژه را از دست داد و با ناسیونالیسم، جامعهٔ طبقاتی، عقلانیت تکنولوژیک، دولت مداخله‌گر و انضباط اجتماعی درآمیخت. در هر مرحله و دوران، یکی از این دو بعد تفوق و برتری یافته است. از چنین منظری می‌توان گفت که پروژهٔ تجدد خصلتی اساساً دیالکتیکی داشته است. تجدد اولیه به عنوان عصر ظهور و محور انسان در اندیشهٔ ترقی آزاد و بی حد و حصر، بعدها با ظهور علوم اجتماعی و قوانین تاریخی و اجتناب‌ناپذیر آن در قرن نوزدهم، از خود بیگانه شد؛ با طلوع علم اثباتی انسان غروب کرد. اما به نظر می‌رسد که اینک تجدد در موجی تازه از خود بیگانگی خودآگاهی می‌یابد و خودآگاه می‌شود. به این تعبیر، می‌توان پساتجدد را خودآگاهی تجدد به شمار آورد.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که از تجدد دو روایت عمده در اندیشه‌های مدرن عرضه شده است: یکی روایت رادیکال، که در آن از آزادی و آگاهی انسان به عنوان فاعل و کارگزار معرفت و عملِ اجتماعی سخن گفته می‌شود؛ و دیگری روایت محافظه‌کارانه، که به بُعد انضباط‌گرا و محدودکنندهٔ تبعات برآمده از تجدد

اشاره دارد.

به سخن دیگر، می‌توان از دو دورهٔ جداگانه در اندیشهٔ تجدد سخن گفت: یکی دوران تجدد خوش‌بینانهٔ پیش از انقلاب فرانسه، که در آن اندیشمندان بر رهایی انسان از قید سنت و تاریخ، آگاهی و آزادی انسان، و امکان ترقی بی حد و حصر تأکید می‌گذارند؛ و دیگری دوران تجدد بدبینانهٔ پس از انقلاب فرانسه، که محدودیتهای موجود بر سر راه دستیابی به آزادی و ترقی را آشکار می‌سازد و با ظهور تدریجی علوم انسانی، بر محدودیت انسان در چارچوب قوانین اجتماعی و تاریخی تأکید می‌شود.

ظهور علوم اجتماعی به معنی کشف محدودیتهایی است که انسان در چارچوب آنها قرار دارد. این دوگانگی در اندیشهٔ اندیشمندان تجدد قابل شناسایی است. در دوران دوم با غلبهٔ اندیشهٔ برابری و موانع موجود بر سر راه آن و تأکید بر برابری به عنوان پشتوانهٔ آزادی، اندیشهٔ رفاه‌بخشی بر اندیشهٔ آزادی فائق می‌آید. جرمی بنتهام، شادی را بر آزادی ترجیح می‌دهد؛ شادی و رفاه در درون دولت خودکامه هم قابل تأمین است. با طرح این اندیشه، دموکراسی گرایشی اقتدارطلبانه می‌یابد، همچنین جان استوارت میل از یک سو بر آزادی و از سوی دیگر بر تأمین رفاه اجتماعی به عنوان پشتوانهٔ آن تأکید می‌کند.

پس اگر ما از چهرهٔ دوگانه تجدد سخن می‌گوئیم منظور این نیست که در پروژه (طرح) تجدد تعارضهای ذاتی وجود دارد. دوگانگی مورد نظر، محصول تحول تاریخی اندیشهٔ تجدد و برخورد آن با موانع است. به سخن دیگر تجدد در دیالکتیک خود، نخست به دلیل خصلت بی واسطه و مجرد خود، در اشکال اجتماعی خاصی عینیّت می‌یابد، ولی بر اساس استدلال کلی ما، سرانجام به خود باز می‌گردد. بنابراین هدف اصلی، بازشناسی عناصر درونی گفتمان تجدد در مرحلهٔ اول و ترکیب آن با اشکال اجتماعی در مرحلهٔ بعد است. اگر هم در متفکران واحد، تعارضهایی از نوع مذکور در بالا می‌بینیم ناشی از آن است که آنها هم متأثر از عصر تجدد خوش‌بینانه، و فردگرایی و عقل‌گرایی آن هستند و هم در فضای تجدد بدبینانه و علم‌گرایی دوران پس از انقلاب فرانسه تنفس می‌کنند.

دوچهرگی تجدد را می‌توان در اندیشهٔ مارکس هم بازیافت. وی از یک سو از

رشد علم جدید، گسترش تکنولوژی و افزایش تواناییهای علمی انسان به تأیید، سخن می‌گوید و علم را جزء زیربنا به شمار می‌آورد و آیندهٔ بشریت را در گرو رشد نیروهای مادی برخاسته از تجدد می‌داند. ولی از سوی دیگر به نارساییهای تجدد، یعنی از خود بیگانگی انسان، شیءگشتگی و تصلّب روابط اجتماعی، بت‌وارگی کالاها، و توقف پراکسیس اجتماعی در سرمایه‌داری عمیقاً نظر دارد. به هر حال دستاوردهای اصلی تجدد در فرماسیون (صورت‌بندی) اجتماعی آینده تداوم می‌یابد و سوسیالیسم، به عنوان هم‌نهاد عناصر اصلی تجدد، در بر دارندهٔ آنها خواهد بود. اومانیسم، دموکراسی و لیبرالیسم از عناصر آن سنتز هستند.

به طور کلی در مقابل جریان فکری روشنگری و تجدد از قرن هجدهم به بعد جریان فکری مخالفی پیدا شد که بیانگر آن چهرهٔ دیگر تجددی بود که مادهٔ خام روایت محافظه‌کارانه را تشکیل می‌دهد و نمایانگر محدودیتها و ناتواناییهایی است که از تجدد برخاسته است. اشارهٔ کوتاهی به این جریان فکری مخالف، در واقع آن چهرهٔ دیگر را که گفتیم نتیجهٔ **بیرون بودگی** پروژهٔ تجدد بوده است، روشن خواهد ساخت. مثلاً ادموند برک در کتاب *تأملات در باب انقلاب در فرانسه*، با حمله به ایدئولوژی و عملکرد انقلاب کبیر، نقدهای مهمی بر بنیاد اندیشهٔ روشنگری وارد ساخت. به نظر او دیدگاه روشنگری و عقل‌گرایان در خصوص امکان خروج از سنت و گذشته، و ایجاد آغازی نو با توسّل به عقل آدمی، اندیشه‌ای انتزاعی است که هم ناممکن است و هم نامطلوب. از نظر برک سنت، عقل انحصاری گذشته است و نمی‌توان از نو دربارهٔ هر مسأله‌ای بازاندیشی کرد. علت آن‌که مردم در قرن هجدهم و نوزدهم، خردمندتر از مردمان قرنهای گذشته هستند، این نیست که بهرهٔ هوشی آنها افزایش یافته؛ بلکه دلیل آن را باید در این واقعیت جست که آنها سنت طولانی‌تری را پشت سر دارند. به طور کلی برک برخی از وجوه نهفته جریان تجدد را خاطرنشان می‌سازد که در بررسی فرآیند و امواج تجدد در بخشهای آینده به کار ما خواهد آمد.

همین گفته در خصوص اندیشه‌های آلکسی دوتوکویل، یکی دیگر از نقادان وجوه سیاسی تجدد، صادق است. از دیدگاه او دموکراسی مدرن و اندیشهٔ برابری دموکراتیک، بیماری اجتناب‌ناپذیری است که ما تنها می‌توانیم در کاهش

عوارض آن بکوشیم. مهم‌ترین عارضهٔ عصر جدید یعنی یکسان‌سازی انسانها، دلپذیری جامعهٔ سنتی را نابود می‌سازد و تفاوتها و ناهمسانیهای طبیعی جامعه را از میان برمی‌دارد. بدین سان میان مدرنیسم و یکسان‌سازی یا بهنجارسازی، رابطهٔ ژرفی هست و هر دو مشیّتی اجتناب‌ناپذیرند.

در همین جا به مبانی تحلیل دورکهایمی‌ها و متفکرانی چون هانا آرنت و اریک فروم هم می‌توان اشاره کرد. به نظر آنها در فرآیند تجدد به واسطهٔ تحولات عمده‌ای که در عصر تجدد پیش می‌آید، وضعیت آنومی و یا جامعهٔ توده‌ای، بویژه در اوان نوسازی و مدرنیسم، رخ می‌نماید. در همین مورد، بررسی پیوند فاشیسم و تجدد ضرورت می‌یابد. چنانکه خواهیم دید فاشیسم جنبشی است که در درون تجدد، علیه تجدد پدید آمده است. فاشیسم کالبد تجدد را می‌پذیرد، اما روح آن را می‌کشد. پذیرای تکنولوژی تجدد است، اما ایدئولوژی بنیادین آن را نفی می‌کند و آزادی، برابری، دموکراسی و لیبرالیسم را مورد حمله قرار می‌دهد. فاشیسم هم واکنش انتقادآمیز نسبت به تجدد و هم ارائهٔ آن به نحوی تعارض‌آمیز است.

اشاره‌ای به وبر، بحث مربوط به چهرهٔ دوگانه‌ای را که تجدد در عمل پیدا کرد، روشن‌تر می‌سازد. در وبر هم دو روایت از تجدد وجود دارد: یکی روایتی که به روند عقلانی شدن، کنترل انسان بر طبیعت، گسترش بوروکراسی، تکنولوژی، علم و سرمایه‌داری نظر دارد و بر گسترش توانایی و آزادی انسان تأکید می‌کند، و دیگری روایتی که به قفس آهنین مدرنیسم و تصلب بوروکراتیک اشاره می‌کند.

تجدد: غیریت‌ها و محدودیت‌ها

در تعبیر حاضر تجدد دارای امواجی تلقی می‌شود که از تصلب‌های تاریخی در فراگرد تجدد حکایت می‌کنند. مفهوم امواج را می‌توان به تعبیر دیگری به عنوان تحدید و مرزگذاری بیان کرد. تجدد در فرآیند پویش خود حدود و مرزهایی پیدا می‌کند ولی این مرزها و غیریتها گذرا هستند و تجدد که ماهیتاً پایان‌ناپذیر است، آنها را در خود فرو می‌برد. تحدیدها به طور موقت مانع وقوع بحران می‌شوند، اما بحرانها این مرزها را در هم می‌شکنند و افق تازه‌ای برمی‌گشایند و غیریتها را

فرو می‌برند. تجدد، طرح بسیار انقلابی و بنیان‌برافکنی بود که بناچار با واقعیتهای تاریخی و اجتماعی برخورد پیدا کرد و در نتیجه دچار تعارضهای اساسی شد. از این نظر کل آنچه در تاریخ تجدد رخ داده است به حساب اندیشهٔ تجدد گذاشته نمی‌شود. تجدد به عنوان طرح، یکباره قابل اجرا نبود و همانند ایدئولوژی هر انقلابی با واقعیتهای سخت و گذرناپذیر برخورد کرد و در مسیر خود دگرگون شد. منحنی تجدد افت و خیزهای گوناگون داشته که موضوع بحث در این گفتار است. در دیالکتیک تجدد، تجدد نخست به عنوان اندیشهٔ کلی از خود بیرون می‌افتد و سپس به خود باز می‌گردد. تقابل میان ایدئولوژی تجدد و ساختارهای مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، به پیدایش بحرانهای عمدهٔ تاریخ تجدد می‌انجامد. بحران، زمینهٔ گذار از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر است.

عناصر گفتمان تجدد

گفتمان‌تجدد را می‌توان در چند مفهوم اساسی به شرح زیر خلاصه کرد: عقل‌گرایی، اومانیسم، لیبرالیسم، فردگرایی، آزادی، برابری، کارگزاری تاریخی انسان، داعیهٔ معرفت انسان و اصل ترقی و پیشرفت بی حد و حصر. اینها، اجزاء گفتمان انقلابی و بنیان‌برافکن تجدد را تشکیل می‌دهند و برای فهم درست تجدد باید هر یک از آنها را تا نهایت منطقی خود دنبال کنیم تا اهمیت انقلابی آنها آشکار شود. به این معنا، تجدد متضمن نفی هر خصوصیت و تمایزی، جز انسانیت، است که بتوان بر اساس آن دربارهٔ انسان داوری کرد.

اومانیسم با تأکید بر حقوق و خردمندی انسان هر گونه تمایزهای دیگر را باید نفی کند. هویت انسان به عنوان انسان، متضمن نفی هویت طبقاتی، ملی، قومی و نژادی و... است. بدین سان اومانیسم، پتانسیل ویرانگریِ وضع گذشته را در بر داشت و از امکانِ درافکندن طرحی کاملاً نو نوید می‌داد. عقل‌گرایی با تأکید بر توانایی بی‌نهایت و به خود وابستگی عقل انسان، اساس اندیشهٔ ترقی به معنای تمهید وضعی کاملاً بدیع بود. دیگر برخلاف تصور مسیحی و ارسطوییِ تغییر، دگرگونی صرفاً گذار از قوه به فعل نیست، بلکه تاریخ، صحنهٔ نقش‌آفرینی عقل ا نسان است. بدین سان عقل‌گرایی عصر تجدد نه به معنای کشف عقلانیت

درونی نهفته در واقعیت امور، بلکه به معنای تحمیل طرحی عقلانی بر واقعیتی است که از عقل سرپیچی می‌کند.

فردگرایی یکی از مظاهر عقل‌گرایی عصر مدرن است؛ فرد، در مقابل همهٔ قید و بندهایی که بنیاد جامعهٔ کهن را تشکیل می‌دهد، به طور مستقل ظهور می‌کند. انسان در عصر مدرن، به عنوان موجودی واجد عقل و اراده و خواست، هویت تازه‌ای می‌یابد. تجدد، همچون ایدئولوژی، تعریفی خاص از انسان به دست می‌دهد و انسان با آن تعریف به خود هویت می‌بخشد. انسان عاقل و شناسا، دیگر در پی آن نیست که به کُنه حقیقتی از پیش داده شده پی ببرد، بلکه خود بنیان‌گذار حقیقت می‌شود. تجربه، دریچهٔ نگاه انسان به جهان خارج را تشکیل می‌دهد و سرانجام علم تجربی جدید هم، داعیهٔ اطلاق پیدا می‌کند. در عصر جدید، علم و اخلاق و هنر به عنوان سه حوزه، از یکدیگر استقلال می‌یابند.

مفهوم برابری در معنای حقوقی و سیاسی آن - یعنی برابری در آزادی - وقتی به نهایت منطقی خود برسد، اندیشه‌ای انقلابی است و همهٔ مناسبات مبتنی بر حسب و نسب و تمایزهای مختلف را در هم می‌شکند. بنا به قولی، تجدد در حقیقت اعتراضی بود علیه اندیشهٔ سرنوشت و اندیشهٔ حسب و نسب. تجدد، اندیشهٔ سرنوشت از پیش تعیین شدهٔ طبیعی و الهی را نفی می‌کند. و انسان را در جلو صحنه، ظاهر می‌سازد.

آزادی، به هر دو معنای منفی و مثبت کلمه، از ارکان طرح تجدد بود. در معنای منفی، انسان می‌باید از سلطهٔ هر گونه ارادهٔ خودسرانهٔ بیرونی رهایی یابد؛ و در معنای مثبت، در تعیین سرنوشت خود در جامعه مشارکت کند. چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، در لیبرالیسم اولیه منظور از ارادهٔ خودسرانهٔ بیرونی، قدرت حکام سیاسی بود. ولی وقتی که معنای ارادهٔ خودسرانهٔ بیرونی از این حد گذشت و شامل ساختارهای اجتماعی و اقتصادی شد، جهت مفهوم آزادی و به تبع آن، مسیر طرح تجدد نیز دگرگون شد.

برخی از مفسران، همهٔ مفاهیم برخاسته از عصر تجدد را به طرح تجدد نسبت می‌دهند. مثلاً ناسیونالیسم را همزاد لیبرالیسم می‌دانند. اما اگر مفاهیم را

به دقت به کار ببریم و میان طرح تجدد و تجربهٔ تجدد تمیز قایل شویم، در آن صورت حدود اجرا و انحراف تجدد از طرح آن روشن می‌شود.

طرح اولیهٔ تجدد به واسطهٔ بستر تاریخی و جغرافیایی آن، در تجربه محصور گردید و از آن، مرحلهٔ اولیهٔ تجربهٔ تجدد زاده شد. بنابراین، تجربهٔ تجدد در مقایسه با طرح تجدد تجربهٔ ناخالصی است، هم واقعیات، و هم بستر تاریخی و جغرافیایی تجدد، طرح تجدد را تحدید می‌کنند. نتیجه آن که جامعهٔ متجدد عمیقاً و اساساً، نامتجدد است. به عبارت دیگر، طرح تجدد یکباره و به طور کامل اجرا نمی‌شود. تحدید و مرزگذاری بر تجدد مفهوم بسیار مهمی است. زیرا تجدد فی نفسه باید مرزناپذیر باشد. مرزگذاری بر آنچه مرزناپذیر است تجربهٔ واقعی تجدد را تشکیل می‌دهد.

مایهٔ تجدد که از رنسانس، اومانیسم، پروتستانتیسم و انقلاب فرانسه گرفته شده بود در قرن نوزدهم کاملاً تخمیر شد. بنابراین موج اول تجدد، تا پایان قرن نوزدهم را در بر می‌گیرد. بحران گسست و گذار در این دوران رخ می‌نماید و به واسطهٔ آن مرزگذاریها تغییر مکان می‌دهند و در فضای دایرهٔ رسم شده به جلو رانده می‌شوند. بنابراین مرزگذاری موقت است. زیرا در غیر این صورت تجدد پایان‌پذیر خواهد شد. پیشرفت تجدد نتیجهٔ رفع مرزگذاریها و حل بحرانها و دستیابی به افقهای تازه است.

تحدید تجدد اولیه به واسطهٔ دو دسته از عوامل صورت می‌پذیرد: یکی خود مربوط به ذهنیت تجدد، و دیگری مربوط به حوزه‌های مقاومت است. تحدید به واسطهٔ عوامل نخست به معنی تعیین غیرتهاست؛ یعنی بیگانگی که جزء طرح تجدد نیستند و از آن طرح می‌شوند. در واقع تعیین غیریت یعنی تعیین هویت؛ وقتی ما غیر را می‌شناسیم، هویت خودمان را می‌شناسیم. اندیشهٔ تجدد با غیرشناسی و خودشناسی درآمیخته است.

غیریتها و محدودیتهای تجدد اولیه

الف) غیریتها

سنت یکی از غیریتهای اساسی تجدد است. به طور کلی با ظهور تجدد است که

مفهوم سنت و جامعهٔ سنتی پدیدار می‌شود. خلق مفهوم سنت و جامعهٔ سنتی به عنوان ابزار مقایسه، لازمهٔ خودفهمی تجدد است. سنت و تجدد بدین سان انسانیت را دو پاره می‌کند، بدون آن که تبیینی جامع از این تقابل کلیِ مفروض، عرضه شود. آنچه مدرن نیست، در اردوگاه سنت افکنده می‌شود. جامعهٔ سنتی نخست وضع و سپس به عنوان عنصری بیرونی، ازدایرهٔ عقل تجدد طرد می‌شود. جامعهٔ سنتی و سنت، جزئی از تاریخ ذهنیت تجدد است و یکی از حدود هویت فرد در عصر تجدد را تشکیل می‌دهد. انطباق مفهوم جامعهٔ سنتی و سنت، جزئی از تاریخ ذهنیت تجدد است و یکی از حدود هویت فرد در عصر تجدد را تشکیل می‌دهد. انطباق مفهوم جامعهٔ سنتی با مصداق آن در اینجا اهمیت ندارد. مفهوم جامعهٔ سنتی، از نیازمندیهای ایدئولوژیک تجدد برای خودشناسی برمی‌خیزد. مردمان جامعهٔ سنتی در ذهنیت تجدد، هم‌عصر تجدد نیستند، بلکه در زمان دیگری زیست می‌کنند، هر چند تفاوت مکانی درکار نیست. در ذهنیت تجدد، محل حضور زمانی جامعهٔ سنتی پیشتر از جامعهٔ مدرن است. جامعهٔ سنتی تنها به شرط نفی خود امکان ورود به عصر عقل تجدد را پیدا می‌کند؛ یعنی این که باید دیگر خودش نباشد و این خود بودن یا نبودنش را هم عقل تجدد تعیین می‌کند.

بدین سان در ذهنیت تجدد دو سطح زیستی کاملاً متمایز پیدا می‌شود. میان سنت و تجدد هیچ پیوندی متصور نیست. این که تجدد خود می‌تواند محصول تجدید سنت باشد، وسنت و تجدد هر دو مقولاتی پویا هستند و با یکدیگرتداخل دارند، هنوز در مخیّلهٔ تجدد راه نیافته است. به طور کلی غیریت سنت، سبب هویت یافتن تجدد می‌شود. در نتیجه، تجربهٔ تجدد به رغم اندیشهٔ تجدد، یعنی اومانیسم و انسان‌محوری، دچار تحدید می‌شود.

همین برداشت از سنت و تجدد در مکتب توسعهٔ سیاسی آمریکا در قرن بیستم (دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰) بازتولید شد. در آن مکتب هم دو تصویر متباین از جامعهٔ مدرن و جامعهٔ سنتی بر حسب مقولاتی مانند: فردگرایی و جمع‌گرایی، نفع‌گرایی و جماعت‌گرایی، محدودیت و گستردگی موضوع وفاداریهای شخصی، و وحدت یا کثرت کارویژه‌های نهادهای اجتماعی عرضه

می‌شود. فرض آن مکتب این است که به نحوی مبهم، گذاری از جامعه سنتی به جامعهٔ مدرن صورت می‌گیرد. در اینجا نیز از روی جامعه و نظام سیاسی مدرن است که ماهیت جامعه و نظام سیاسی سنتی شناخته می‌شود و غایت تحول جامعه ونظام سیاسی سنتی آن است که در چارچوب مدرن حل شود. هدف انتقادهای مکتب تجدیدنظرطلب توسعهٔ سیاسی در مقابل مکتب ارتدوکس هم، این بود که خصلت تصنعی چنین تباینی را برنماید و نشان دهد که مقولهٔ سنت پرده‌ای از ابهام بر روی تجربیات واقعی جوامعی کشیده که سنتی خوانده می‌شوند.

در گفتمان اولیهٔ تجدد، غیریت دیگری به عنوان جامعه وحشیان سبب هویت یافتن تجدد به طور مشخص‌تر می‌شود. تفاوت در این مورد این است که وحشیان، هم در مکان و هم در زمانِ متفاوتی نسبت به جایگاه و عصر تجدد زیست می‌کنند؛ در جنگلهای دوردست وحشیانی در عصر حجر زندگی می‌کنند که بویی از تمدن مدرن نبرده‌اند. بدین ترتیب با اخراج سنت و توحّش از دایرهٔ عقل تجدد، تجدد محصور می‌شود. این حصری گفتمانی است که از ایدئولوژی تجدد برمی‌خیزد. بدین سان اومانیسم، راسیونالیسم، فردگرایی و لیبرالیسم به عنوان اجزاء تجدد با جهان تیره‌ای روبه‌رو می‌شوند که در پرتو نورافکن تجدد قرار نگرفته‌اند. بر خلاف محدودیتهایی که بر سر راه اجرای طرح تجدد در زمینهٔ ساختارهای اجتماعی و اقتصادی پیدا می‌شوند و مانع از آن می‌گردند که اجزاء آن طرح تا نهایت منطقی خود پیش روند، در این مورد یعنی در ذهنیت تجدد، برعکس، وقتی که این اجزاء تا نهایت منطقی خود پیش می‌روند، محدودیت و محصوریت پدید می‌آید. این، تفاوت مهم و تعیین‌کننده‌ای است. اعتقاد به نکتهٔ اخیر به نحو بارزتری خصلت گفتمانی تجدد را برمی‌نماید، در حالی که تأکید بر محدودیتهای ساختاری تنها به تقابل اجتناب‌ناپذیر ایدئولوژی با واقعیت نظر دارد.

به غیریتِ عرصهٔ جنون نسبت به عرصهٔ عقل متجدد ـ که میشل فوکو مطرح کرده ـ نیز باید در ارتباط با همان خصلت گفتمان تجدد، اشاره کنیم. جعل عرصهٔ جنون و دیوانگی به عنوان عرصه‌ای بیرون از دایرهٔ‌عقل تجدد، سبب تشخیص هویت انسان متجدد می‌شود. جنون، عرصهٔ تیره و تاریکی است که در پرتو عقل

تجدد وضوحی کاذب می‌یابد و یکسره بازشناخته و طرد می‌شود. یعنی به طور کلی انواعی از انسانهای ناشناخته و طرز فکرهای ناشناخته، از عرصهٔ انسانیت مدرن که متّصف به عقل‌گرایی و فایده‌گرایی است، خارج می‌گردد. در اینجا هم بحث از جنون، همچون بحث از جامعهٔ سنتی، به معنی غور در ژرفای تجربهٔ جنون نیست، بلکه هر کس که خارج از چارچوب عقل متجدد قرار بگیرد در ورطهٔ جنون افکنده می‌شود. اگر بخواهیم گریزی به هگل بزنیم، وی دربارهٔ این که آیا باید همهٔ دولتها را مظهر عقل دانست، حتی دولتهای بد را، به تمثیل می‌گوید که انسانهای بیمار و دیوانه و محجور هم بالاخره انسان هستند، ولی از دایرهٔ عقل خارجند، همچنان که دولتهای نابکار هم دولت هستند، هر چند عنصر عقلانی آنها ناچیز باشد.

در همین مورد، یعنی بحث از خصلت گفتمانی تجدد، می‌توان اشاره‌ای هم به حوزهٔ معرفت‌شناسی کرد. با ظهور علم جدید در عصر تجدد، تنها تجربه و استقرا به عنوان مجاری دستیابی به حقیقت تلقی می‌شوند. بدین سان علم مدرنِ برخاسته از عصر تجدد، طبعاً نمی‌تواند لیبرالی باشد. لیبرالیسم معرفت‌شناسانه با معرفت‌شناسی علمی تجدد همخوانی ندارد. بدین سان هر گونه عرصهٔ تجربه از نوعی دیگر و هر نوع شناخت از نوعی دیگر، غیریتهایی می‌شوند برای تعیین هویت معرفت‌شناسی تجدد. حال آن که اگر مفاهیم آزادی و اختیار و ترقی مندرج در تجدد را به اوج و نهایت منطقی‌شان برسانیم، علم قطعی و جزمی دیگر ممکن نخواهد شد. هر حقیقتی که کشف و اعلام شود، خواه در عرصهٔ مذهب یا فلسفه و یا علم، با نفس اندیشهٔ آزادی در تباین خواهد بود. از این رو چنانکه بعداً خواهیم گفت، طرح تجدد در وجه شکفته و تکامل‌یافتهٔ آن با علم و قانون‌یابی و حقیقت‌جویی در تباین خواهد بود.

غیریت دیگری که می‌توان برای گفتمان اولیهٔ تجدد مطرح کرد، طبیعت و وضع طبیعی است که در تقابل با وضع و جامعهٔ مدنی ایجاد می‌شود. طبیعت در اندیشهٔ تجدد اولیه خارج از مدنیت قرار می‌گیرد. هابز وضع طبیعی را وضع جنگ دائمی همه علیه همه توصیف می‌کند که در آن حقوق و اخلاق شکل نگرفته است. در مقابل، جامعه و دولت محصول قراردادی عقلانی هستند و

خصلتی ساختگی دارند. در اندیشهٔ لاک هم، در وضع طبیعی صلح و آرامش تضمینی ندارد. البته در وضع طبیعی حقوق طبیعی وجود دارد، ولی آن حقوق تنها در وضع مدنی پشتوانه‌ای پیدا می‌کند. در خصوص اندیشهٔ روسو، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، منظور او از انسان طبیعی، انسان ابتدایی نبود. طبیعت مورد نظر روسو طبیعت ارسطویی است، طبیعت انسان تنها در فرهنگ و جامعه به کمال شکوفایی خود می‌رسد. در اندیشهٔ روسو باید میان انسان ابتدایی، انسان موجود واقعی و تاریخی، و انسان طبیعی یا کمال مطلوب تمیز داد تا آن اندیشه به درستی شناخته شود. انسان، طبعاً دارای غریزهٔ خودخواهی و نوع‌دوستی است و اگر روند طبیعی رشد انسان طی می‌شد، در نتیجهٔ تعادل این دو غریزه، وجدان سلیم پیدا می‌شد و عقل نیز به یاری می‌شتافت و فرهنگ و جامعه‌ای از آن استنتاج می‌شد که کمال طبعی انسان را محقق می‌کرد. اما جریان واقعی تحول انسان چنین بوده است که غریزه اول بر غریزهٔ دوم تسلط می‌یابد و در نتیجه مالکیت خصوصی وطبقات اجتماعی پدید می‌آیند و عقل و فرهنگ و جامعه به کژی می‌گرایند و انسان از طبیعت خود به دور می‌افتد. با وصف این، روسو در مقام سرزنش انسان واقعی و موجود، حتی انسان ابتدایی را هم‌گاه به او ترجیح می‌دهد، اما آرمان او ظهور انسان طبیعی است.

بنابراین مآلاً میان وضع ابتدایی و وضع طبیعی آرمانی تقابلی وجود دارد، هر چند آن وضع ابتدایی کاملاً طرد نمی‌شود و انسان اولیه، دست‌کم بار تمدن و فرهنگ مسخ شده را به دوش ندارد، اما انسان طبیعی که باید ارادهٔ عمومی داشته باشد، کمال مطلوب است. به هر حال روی هم رفته طبیعت در اندیشهٔ تجدد، یکی از اشکال غیریت را تشکیل می‌دهد. نسبت به طبیعت، برداشتی ابزارگرایانه وجود دارد که آن را وسیله‌ای برای ارتقای وضع انسان متمدن به حساب می‌آورد. طبیعت، امری بیرونی و غیر تلقی می‌شود که باید با عقل و علم به کار گرفته و مهار شود.

ب) محدودیت‌ها

۱. یکی از محدودیتهای عمده‌ای که طرح تجدد با آن مواجه شد، تشدید هویت

طبقاتی انسان با رشد سرمایه‌داری و تفکیک اقتصادی طبقات اجتماعی بود. با ظهور هویت طبقاتی، اومانیسم تجدد دچار محدودیت شد. بدین وسیله طبقات بالا، بویژه بورژوازی، مظهر اجتماعی تجدد گردیدند و طبقات تحت سلطه، غیریت یافتند. اومانیسم داعیهٔ برابری انسانها را در بر داشت، اما اینک با ظهور هویت طبقاتی، برخی انسانها از انسانهای دیگر انسان‌تر تلقی می‌شدند. نهایتاً انسانیت، معادل بورژوازی شد. در اینجا به حکم هویت طبقاتی، دوگانگی دیگری در انسانیت ظاهر می‌شود. ظهور توده‌ها و طبقات پایین در انقلابهای دموکراتیک اروپا بر محمل اندیشه‌های اصلی تجدد، یعنی آزادی و برابری، مانعی برای تحقق آرمانهای تجدد به عنوان ایدئولوژی بورژوازی می‌گردد. تجدد به روایت بورژوازی، توده‌ها و طبقات پایین را از دایرهٔ شمول خود بیرون می‌راند. توده‌ها معقول نیستند؛ دچار هیجانهای جمعی می‌شوند و به افراط می‌گرایند.

بدین سان تجدد مرز طبقاتی می‌یابد. ظهور انسان به عنوان موجودی که هویت طبقاتی دارد، وخود را به این عنوان می‌شناسد، محصول سرمایه‌داری است. می‌بینیم که تجدد بر هویتهای تبیین انسان، هویتهای مذهبی، سنتی، قبیله‌ای و یا بر **بی‌هویتیهای** عصر گذشته حمله برد تا هویت انسانی را بر کرسی بنشاند، ولی با گذار از مسیر سرمایه‌داری که آن را دچار تناقض کرد، به انسان هویت طبقاتی می‌بخشد. از این رو هویت طبقاتی، مانعی بر سر راه اجرای پروژهٔ تجدد شد؛ هر چند خود، جزئی از تاریخ و تجربهٔ تجدد بود. بدین سان هویت بخشهای مختلف به انسان از جانب تجدد و از جانب سرمایه‌داری در تعارض قرار گرفتند. مارکس هویت طبقاتی انسان در عصر سرمایه‌داری را با هویت انسانی انسان در تعارض می‌دید. به نظر او ظهور انسان به عنوان فرد در عصر سرمایه‌داری و در ایدئولوژی بورژوازی، نشانهٔ گسست انسان از هویت جمعی او بود. از این رو، چنانکه خواهیم دید، سوسیالیسم و مارکسیسم مظهر بحران در تجدد لیبرالی بودند. در این تعبیر مارکسیسم جزئی از طرح تجدد به شمار می‌آید که در پی نقد شیءگشتگی تجدد در موج اول آن، و در صدد تکمیل آن طرح بوده است.

۲. درکنار تحدید طبقاتی تجدد باید از تحدید جنسی آن نیز سخنی بگوییم و البته این دو با یکدیگر پیوند عمیق دارند. تحدید جنسی تجدد، وابسته به تفکیک حوزهٔ عمومی از حوزهٔ خصوصی بود. اندیشهٔ عصر تجدد برخلاف اندیشه‌های اعصار پیشین و بر وفق اصول اساسی لیبرالیسم میان این دو حوزه قایل به تمیز شد. همان روایت بورژوازی تجدد جایگاهی برای زنان در عرصهٔ خصوصی جستجو کرد که از عرصهٔ عمومی، یعنی عرصهٔ مردان، متمایز می‌شد. حق رأی در آغاز مردانه ـ و مالکانه ـ بود. در واقع تحدید جنسی تجدد، با آرمانهای اصلی آن یعنی عقل‌گرایی و اومانیسم در تعارض بود؛ تجدد در پی از بین بردن همه تمایزهایی بود که میان زن و مرد از لحاظ حقوق اجتماعی پیدا شده بود، اما در عمل، زنان در عرصهٔ خصوصی یعنی در عرصهٔ مالکیت وخانواده قرار می‌گرفتند. و این، بنیاد جامعه‌شناسی موقعیت زنان در عصر تجدد است. بر این اساس انسان‌شناسی تازه‌ای از زن عرضه می‌گردد که در آن بر روی ویژگیهای احساسی و غیرعقلانی و وابستگی به حوزهٔ خصوصی جامعه تأکید می‌شود. چنانکه هگل می‌گوید: «زنان نمی‌توانند به مثال مطلق دست یابند. تفاوت میان مردان و زنان مثل تفاوت میان حیوانات و نباتات است. زیرا رشد زنها آرام‌تر است... زنان اعمال خود را نه به موجب مقتضیات کلی، بلکه به حکم تمایلات و عقاید دلبخواهانه و جزئی تنظیم می‌کنند.»

۳. در عرصهٔ سیاسی با محدودیت دیگری بر طرح تجدد روبه‌رو می‌شویم. کانون تحقق همهٔ عناصر و اندیشه‌های اصلی تجدد لیبرالی و همهٔ دستاوردهای آن قاعدتاً می‌بایستی جامعهٔ مدنی باشد. رشد طرح تجدد درگرو رشد جامعهٔ مدنی بود که در دل ساختار دولت مطلقه قرار می‌گرفت. بدین سان تقابل دولت و جامعهٔ مدنی یکی از ویژگیهای اصلی گفتمان تجدد بود. همهٔ اندیشه‌های سیاسی عصر جدید، دایرمدار این تقابل بوده‌اند. دفاع لیبرالیسم از جامعهٔ مدنی اگر به حد نهایی منطقی خود برسد جایی برای دولت باقی نمی‌گذارد و فرجام منطقی لیبرالیسم، آنارشیسم خواهد بود. اما در واقع چنین لیبرالیسمی تحدید می‌شود و در نتیجهٔ اجرای طرح انقلابی تجدد در حوزهٔ سیاست محدود می‌گردد. تحدید سیاسی تجدد لیبرالی به واسطهٔ دو عامل صورت می‌گیرد: یکی ظهور

ساختارهای دولتی جدید پس از فروپاشی فئودالیته، در قالب مفهوم حاکمیت در مرحلهٔ اول؛ و دیگری دموکراسی به عنوان مرزی بر لیبرالیسم، در مرحلهٔ بعد.

ظهور ساختارهای دولتی جدید، حدی بر توسعهٔ جامعهٔ مدنی به عنوان مظهر عمدهٔ تجدد لیبرالی بود. لیبرالیسم اولیه در پی تحکیم جامعهٔ مدنی به عنوان کانون حقوق فردی واجتماعی در مقابل دولت بود. در گفتمان لیبرالیْ فرد و جامعه، فعال و ساخت دولت، منفعل تلقی می‌شود. دولت شرّ لازمی است که باید به حداقل کاهش داده شود و از دخالت در شئون اجتماعی و اقتصادی منع گردد. اما در مقایسه با واقعیات سیاسی این عصر که، بعلاوه، ریشه در تاریخ سیاسی گذشته دارند، چنین اندیشه‌ای بسیار آرمان‌خواهانه بود. میراث تاریخ گذشته در حوزهٔ سیاسی، خود مرزی بر تجدد لیبرالی می‌گذارد. در این مورد نیز چون موارد دیگر خلاصی از تاریخ و سنت، بر خلاف تصور اهل تجدد، چندان ساده نیست. همین نکته خود یکی از محورهای انتقاد متفکران ضدروشنگری بر اندیشمندان تجدد بوده است. بدین سان تداوم ساختهای سیاسی و اشکال دولتی قدیم مانعی بر سر راه اجرای طرح لیبرالیسم بود. در حقیقت دولت مدرن، به عنوان نهادی واجد حاکمیت، از درون ستیزه‌های سیاسی عصر فئودالی برخاست. اختلاف شاه و شئون اجتماعی موجب ظهور مفهوم حاکمیت شد. در عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی نیز زمینه فراهم گردیده بود. اندیشهٔ سیاسی قرون وسطی حول چهار محور خدا، شاه، کلیسا و مردم می‌چرخید. محور اصلی اختلاف در مرحلهٔ اولیه، تقابل دولت یا شاه با کلیسا بود. تا وقتی که قدرت سیاسی ناشی از قدرت کلیسایی تلقی می‌شد، مشکلی وجود نداشت. اما وقتی که در این فرض شک حاصل شد، شاهان برای مشروع‌سازی قدرت خود مستقیماً به خدا و یا به مردم توسل جستند تا رابطهٔ خود با کلیسا را تضعیف کنند.

همین قضیه، البته در مورد نهاد دینی نیز پیدا شد؛ با زیر سؤال رفتن کلیسا و ظهور بحران در آن، اندیشمندان مذهبی کوشیدند جهت رفع بحران یا به مردم و ملتها (جنبش شورایی) و یا به خدا (پروتستانتیسم) متوسل شوند. بدین سان بنیاد اندیشهٔ حاکمیت در دوران قرون میانه فراهم آمده بود. حاکمیت در دولت مدرن با چنین سابقه‌ای به درد پیشبرد کار جامعهٔ مدنی نمی‌خورد. بر خلاف

تصور کسانی که همهٔ مفاهیم عصر تجدد را به حساب طرح تجدد می‌گذارند، حاکمیت ریشه در گذشته داشت و از مفاهیم طرح تجدد نبود. تفکیک مفاهیم متعلق به تجربه و طرح تجدد لازمهٔ شناخت تضادها، مرزگذاریها و بحرانهای تجدد خواهد بود. بدین سان حاکمیت از نزاعهای سیاسی عصر فئودالی، رقابت کلیسا و دولت، مقاومت حکام محلی برخاسته بود و اساس دولت مدرن را تشکیل می‌داد. حاکمیت تقسیم‌ناپذیر و تفویض‌ناپذیری که ژان بُدن بر آن تأکید می‌گذاشت، ریشه در چنان تاریخی داشت. حاکمیت، به عنوان مقدمه‌ای ماقبل تجدد، ظرفی قدیمی بود که مظروفش مدرن می‌شد. (همین بحث را می‌توان در مورد تأثیر منفی ساختهای قدرت سیاسی قدیمی کشورهای به اصطلاح در راه توسعهٔ امروز به سوی تجدد مطرح کرد. به این معنی که مظروف تجدد در ظرف نامناسب ساختهای دولتی قدیم ریخته می‌شود). بحث میشل فوکو در خصوص تداوم ساخت قدرت روحانی ـ کلیسایی در عصر دولت رفاهی نیز در ذیل این مطلب کلی قابل درج است.

خلاصهٔ بحث بالا این است که حاکمیت که در آغاز شخصی بود، بعداً در چارچوب قانون اساسی ملی ظاهر شد. دولت مدرن مدعی انحصار اعمال قدرت در سرزمینی خاص و بر مردمی خاص شد، و این اساس مطلق‌گرایی دولت مدرن به عنوان حامل اندیشهٔ عقل کلی بود که مثلاً در فلسفهٔ هگل تبلور یافت.

۴. عامل دیگر تحدید سیاسی تجدد لیبرالی، ظهور اندیشهٔ دموکراسی به عنوان مرزی بر لیبرالیسم بود. تعارض نسبی میان لیبرالیسم و دموکراسی را می‌توان در تعارض میان دو برداشت فردگرایانه و جمع‌گرایانه از اندیشهٔ قرارداد اجتماعی خلاصه کرد. روی هم رفته، دموکراسی در قالب ارادهٔ عمومی و ضرورت تضمین آزادی با پشتوانهٔ برابری، اهمیت نهاد دولت و مسئولیت آن در مقابل جامعه را تحدید می‌کند. دولت باید نقایص جامعه مدنی و اقتصاد آزاد و بویژه توانایی بالقوه آن برای تشدید فقر را کنترل کند. دموکراسی به این معنای خاص تاریخی، حدی بر تجدد اولیه محسوب می‌شود. اکنون معلوم می‌شود که آزادی وعقل‌گرایی و ترقی‌خواهی ممکن است با موانع عمده‌ای روبه‌رو شوند. در واقع دموکراسی درمان برخی از دردهای لیبرالیسم است که باید تلخی واقعیت

نابرابری را بچشد. بنابراین در این بخش باید بـه بـررسی سـاختارهای سـیاسی برخاسته از تجدد بپردازیم که خود محدودیتی برای طرح تجدد شدند.

شاید با اشاره به تجربهٔ انقلاب فرانسه بهتر بتوان این مطلب را مطرح کرد. پس از انقلاب، دولت ژاکوبنی مواجه با مـوانـع عـمده‌ای بـر سـر راه گسترش آرمانهای اصلی انقلاب شد. بر اساس تحلیل هانا آرنت، آزادی پس از انقلاب به آزادی منفی ـ یعنی رهایی از فقر و مسکنت و تأمین معاش خانواده ـ تعبیر شد وبا اولویت یافتن آزادی منفی، آزادی مثبت ـ به معنی شرکت فعال در کنشهای آزاد سیاسی ـ در درجهٔ دوم اهمیت قرار گـرفت. مـطابق تـحلیل آرنت در عـصر مدرن، سیاست که در اصل متعلق به حوزهٔ کنش آزاد و عقلانی انسان ـ در مقابل حوزهٔ تلاش معاش ضروری و طبیعی ـ بود، کارویژهٔ خود را از دست داد و در ورطهٔ تأمین معاش و ضرورت فرو غلتید. دولت انقلابی خود را نـمایندهٔ ارادهٔ عمومی، به مفهوم روسویی آن، می‌دانست و بدین سان تعبیر جـمع‌گرایـانه از قرارداد اجتماعی بر تعبیر فردگرایانه برتری یافت و این آغاز دموکراسی ژاکوبنی یا دموکراسی اکثریتی شد که در آن هدف، تأمین معاش و رفاه توده‌ها شد و در نتیجه نقش و اهمیت دولت، دوباره مورد تأکید قرار گرفت.

دولتهایی که در این عصر پیدا شدند از این حیث اقـتدارطـلب و مـطلق‌گرا شدند (چه بسا که فئودالیته با ساخت قدرت پراکنده‌اش برای اجرای طرح سیاسی تجدد مناسب‌تر بود، حال آن که کل فئودالیته یا قرون وسطی از زمان رنسانس، به عنوان غیریتی برای تعریف عصر جـدید، طـرد شـده بـود.) بـه واسـطهٔ چـنین تحولاتی است که هویت طبقاتی وارد ذهنیت تجدد می‌شود. طبعاً نابرابری در جوامع انسانی پدیدهٔ مزمنی است و هدف تجدد آن بود که نابرابری را از حیث سیاسی و حقوقی از میان بردارد. اما اکنون نابرابریهای اجتماعی، جزئی از گفتمان رایج می‌شوند و در نتیجه، طبقات و هویت طبقاتی انسان که قبلاً بـدان اشـاره کردیم شکل می‌گیرد. مسألهٔ نابرابری طبقاتی، به گفتهٔ آرنت، به صـورت **مسألهٔ اجتماعی** ظهور می‌کند. نکته این است که وقتی مسألهٔ اجتماعی در وجه شـدید خود غالب است آیا می‌توان از دولت کوچک دفاع کرد؟ آیا می‌توان بـه اصـل آزادی تا نهایت منطقی آن پای‌بند بود؟ و آیا حل مسألهٔ اجتماعی نیازمند افزایش

قدرتهای دولت نیست؟ به گفتهٔ آرنت، در انقلاب فرانسه آزادی مثبت، نهایتاً قربانی آزادی منفی و رهایی از فقر و تنگدستی شد. انقلاب صنعتی، شهری شدن، تحولات فنی و مهاجرتها نیز موجب گسترش نابرابریهای اجتماعی و تشدید **مسألهٔ اجتماعی** شد.

ادامهٔ این بحث را بعداً در بخش مربوط به بحران تجدد اولیه خواهیم آورد و توضیح خواهیم داد که چگونه هم در اندیشه و هم در عمل سیاسی، این محدودیت لیبرالیسم دربارهٔ مسألهٔ اجتماعی به وسیلهٔ ظهور دموکراسی رفع شد و چگونه با درج اندیشهٔ رفاه و شادی به جای آزادی، در عین حال تجدد به طور کلی وارد مرحلهٔ دیگری گردید. اما دربارهٔ ظهور طبقات باید در همین جا تبعات ظهور طبقاتیِ انسان را برای بحث تجدد به صورت کامل‌تری توضیح دهیم. نکتهٔ اصلی این است که ظهور هویت طبقاتی انسان با طرح تجدد اولیه در تضاد است. طبقه‌بندی انسانها با اصول آزادی، برابری، انسانگرایی و فردگراییِ تجدد تعارض پیدا می‌کند. البته با زوال هویتهای دوران ماقبل تجدد تا اندازه‌ای زمینه برای ظهور هویت تازه‌ای فراهم شده بود و ازسوی دیگر سرمایه‌داری و تحولات انقلاب صنعتی و تشدید مسألهٔ اجتماعی این خلأ را پر کرد و هویت تازه را طبقاتی ساخت. طبقات اجتماعی در معنای **برای خود** محصول این دوران هستند. جامعهٔ ماقبل تجدد به این معنا طبقاتی نبود، یعنی مردم به خود به عنوان عضو طبقه نمی‌نگریستند. در آن دوران، تقسیم‌بندیهای اجتماعی در هاله‌ای از فرهنگ و شأن و شیوهٔ زیست پوشیده شده بودند. **شئون اجتماعی**، در معنای وبری‌اش، اساس جامعهٔ ماقبل تجدد بود. شئون اجتماعی مقوله‌ای انضمامی‌تر از طبقهٔ اقتصادی بود و بر فرهنگ و شیوهٔ زیست اتکا داشت. با ظهور ملاک طبقاتی به عنوان عامل هویت‌بخش، فرد اکنون به عنوان سرمایه‌دار، کارگر یا دهقان ظاهر می‌شود و عمل می‌کند. پس هویت طبقاتی به عنوان تحدید دیگری بر تجدد ظاهر شد.

بحث هویت طبقاتی را فعلاً به عنوان زایده‌ای بر بحث ظهور مسئولیت دولت در مقابل جامعه مطرح کرده‌ایم و باید بعداً به تفصیل از آن سخن بگوییم. اما بحث دربارهٔ ظهور هویت ملی، جزء اساسی بحث از تحدید سیاسی تجدد به

واسطهٔ ظهور ساختارهای دولتی جدید است که اکنون بدان می‌پردازیم. با ظهور حاکمیتهای ملی از درون منازعات قرون میانه، زمینه برای تکوین دولت ملی مدرن فراهم شد. نکتهٔ اساسی، تضادی است که میان هویت‌بخشی ملی و طرح اولیهٔ تجدد پیش می‌آید. مرزهای ملی، اومانیته را منقسم می‌کند و بدین سان ناسیونالیسم با لیبرالیسم در تضاد می‌افتد. دولتهای ملی، مصالحی دارند که با یکدیگر در تعارضند. کارگزار هویت‌بخشی ملی، دولت ملی نیرومند است که از همهٔ توان خود، در رقابت با هویتهای ملی دیگر، در تشدید این هویت بهره‌برداری می‌کند. در این میان طبعاً هویت‌بخشی انسانی بر وفق اصول تجدد کارگزاری پیدا نمی‌کند. یکی از پیامدهای ناسیونالیسم تشدید جداییهای زبانی به نحوی آگاهانه است. ملیتها بیش از آن که محصول تبار و نژاد و تاریخ و زبان مشترک باشند، محصول اراده و خواست مشترکی هستند که در دولت ملی ظاهر می‌شود. دولتهای ملی از درون تبار و نژاد و زبان مشترک بیرون نیامدند، بلکه برعکس، تبار و نژاد و زبان مشترک محصول کار دولت ملی بود.

بتدریج نژاد و قومیت نیز به عنوان مبنای هویت پرورده می‌شوند. بدین سان تفرّق زبانی و نژادی و تشدید آگاهانهٔ آن تحدید سیاسی دیگری بر پروژهٔ تجدد است. این تفرّق و افتراق، انسانیت را پاره پاره می‌کند.

به طور کلی در این بخش، هم غیریتها و هم محدودیتهای طرح اولیهٔ تجدد را بررسی کردیم و نشان دادیم که چگونه عقل‌گرایی، آزادی و فردگرایی طرح تجدد از معنا تهی ماندند و ساختارهای قدیم و جدید با هم ترکیب شدند و تجربهٔ تجدد را تشکیل دادند. طرح تجدد از یک سو با ایجاد غیریتها در عرصهٔ گفتمانی، و از سوی دیگر با برخورد با محدودیتها در عرصهٔ واقعیت، بدین سان عقیم ماند. ظهور مفاهیم دولت ملی، ملیت، طبقه، ناسیونالیسم، هویت طبقاتی و ملی، اصول خودمختاری فردی و عقلانیت کلی، تجدد را با موانع عمده‌ای مواجه ساخت. همین موانع و محدودیتها زمینهٔ بحران در تجدد اولیه را فراهم ساخت که به رفع حدود از آن انجامید. به این مبحث در بخش بعدی خواهیم پرداخت.

بحران و تحول در تجدد

در بخش پیشین، غیریتها و محدودیتهای تجدد اولیه را بررسی کردیم. در این بخش، نخست بحران و تحول در آن تجدد را بررسی میکنیم و سپس به نقدهای کلانی که بر تجدد اولیه وارد شده اشاره می‌کنیم. این نقدها در واکنش به محدودیتها و غیریتهای تجدد اولیه پیدا شدند و در تشدید بحران و تحول آن مؤثر افتادند. سرانجام به ظهور تجدد سازمان‌یافته و ویژگیهای آن در حوزه‌های گوناگون خواهیم پرداخت.

چنانکه گفتیم تجدد اولیه بر اساس مفهوم فرد و فردیت، استقلال فردی و هویت فردی استوار بود. اندیشهٔ تجدد در آن زمان از انسان، فرد ساخت و هویتی فردی به انسان بخشید. اندیشهٔ فردیت انسان، محور اقتصاد تجاری و سرمایه‌داری جدید، مذهب پروتستان و اندیشهٔ سیاسی عصر جدید بود. اما چنانکه دیدیم، در نتیجهٔ بروز تضادهای عمده میان فردیت تجدد لیبرالی و پراکسیس اجتماعی، تحقق پروژهٔ تجدد اولیه ناممکن شد و ظهور مفاهیم طبقه و ملیت، فردیت انسانی آرمانی تجدد را در هم شکست. بدین سان تجدد اولیه دچار بحران شد.

منظور از بحران، چنانکه پیشتر گفتیم، عدم مشروعیت محدودیتها با رجوع به آرمانهای اولیهٔ تجدد است. به عبارت دیگر بحران ناشی از تناقضاتی است که میان آرمان تجدد و واقعیت تجدد پیدا می‌شود و در سطح آگاهی در قالب نظریه‌های انتقادی بروز می‌کند. به دیگر سخن، بحران از برخورد ایدئولوژی انقلابی تجدد با واقعیت متصلّب و بقایای صورت‌بندی اجتماعی و سیاسی قدیم برمی‌خیزد. در عمل، محدودیتها و مرزگذاریهای تجدد اولیه، جنبشهای اجتماعی مختلفی را، چون جنبشهای زنان و کارگران، به عنوان واکنش در مقابل خود برمی‌انگیزند. بویژه سوسیالیسم، در مقام جنبشی انتقادی، واکنشی بر چنین محدودیتهایی بود. بنابراین جایگاه سوسیالیسم در این مبحث در زمینهٔ نقد و تحول تجدد قابل بررسی است. به طور کلی کارویژهٔ بحران در هر مرحله، تخریب محدودیتهای وضع شده بر پروژهٔ تجدد است.

بحران و تحول

به طور کلی تجدد اولیه نه تنها آرمانهای اصلی خود بویژه اندیشهٔ برابری نسبی را متحقق نساخت، بلکه تعارضات اجتماعی را تشدید کرد. از لحاظ تاریخ تحول سرمایه‌داری، عواملی چند همچون رشد سرمایه‌گذاریها، تحول تکنولوژیک، رشد صنایع و شهرها، مهاجرتهای بزرگ و... موجب افزایش و گسترش شکافهای طبقاتی و فقر فزایندهٔ طبقات پایین شد. اینک در عصر تجدد سرمایه‌دارانه، طبقات اجتماعی جای شئون اجتماعی عصر پیش از سرمایه‌داری را می‌گرفتند و زمینهٔ مادی لازم برای ظهور فرد در قالب هویت طبقاتی فراهم می‌شد. در این فرآیند، افراد و گروههای اجتماعی از پایگاههای سنتی خود اخراج می‌شدند. بدین سان تجدد اولیه، در دوران ۱۸۵۰ ـ ۱۹۰۰ دچار بحرانهای همه جانبه شد. **مسألهٔ اجتماعی** (به اصطلاح هانا آرنت) مهم‌ترین بحران تجدد اولیه بود و در واکنش بدان، جنبشهای کارگری و سوسیالیستی پیدا شدند. جامعهٔ اروپایی در این دوران دیگر قابل گنجایش در ظرف تجدد بورژوایی نیست. همهٔ گروههایی که از دایرهٔ شمول این تجدد بیرون بودند، بر آن شوریدند. سوسیالیسم با نقد سرمایه‌داری و با طرح اندیشهٔ عدالت، بناچار ضرورت نظارت اجتماعی از جانب کارگزاران دولت را ایجاب می‌کرد. از این رو مسألهٔ اجتماعی مستلزم بازاندیشی درکارویژهٔ دولت به معنایی بود که در تجدد بورژوایی در نظر گرفته شده است.

قبلاً گفتیم که در پروژهٔ تجدد، دولت به عنوان شرّ لازم و مؤسسه‌ای کوچک مطرح شد. در واقع اگر لیبرالیسم اولیه را به اوج منطقی آن برسانیم به نوعی آنارشیسم می‌رسیم؛ اما اکنون هم سوسیالیسم و هم اندیشه‌های لیبرال ـ دموکراتیک برای دولت نقش عمده‌ای قائل می‌شوند. در مکتب اصالت فایدهٔ جرمی بنتهام و سپس در اندیشه‌های انتقادی جان استوارت میل، دولت کارویژه‌های جدیدی پیدا می‌کند. نظام اقتصادی ـ اجتماعی جدید برای فرد مخاطرات اجتماعی ایجاد می‌کند و برای رفع این مخاطرات، تضمینهای نهادی لازم است. بنتهام با سلب تأکید از آزادی و با تأکید بر شادی و فایده، چرخش تازه‌ای در اندیشهٔ غربی به وجود آورد که با شرایط زمانه تناسب داشت. در این

حال گفته می‌شود که دولت، مانند دیگر نهادهای اجتماعی، کارویژه‌ای دارد و کارویژهٔ اصلی آن تأمین حداکثر شادی و سعادت برای حداکثر مردم است. وقتی شادی به جای آزادی می‌نشیند، در آن صورت جایی برای ظهور داوری در بالای سر جامعه و به عنوان مصلحت‌اندیشِ فرد و اجتماع پدید می‌آید. چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم، در اندیشهٔ جان استوارت میل هم دولت مسئولیت می‌یابد. تفاوت اصلی میان لیبرالیسم و دموکراسی در همین اندیشهٔ مسئولیت دولت در برابر جامعه و فرد بوده است.

ظهور مسئولیت دولت در این دوران، خود به معنی مرزگذاری تازه‌ای بر پروژهٔ تجدد است. نهایت منطقی مسئولیت دولت ظهور دولت رفاهی است که ویژگی سیاسی تجدد سازمان‌یافته را تشکیل می‌دهد. روی هم رفته بحران تجدد بورژوایی زمینهٔ ظهور مفهوم جدید دولت به عنوان پدیده‌ای واقع در بالای سر طبقات اجتماعی را فراهم می‌کند. میشل فوکو از این پدیده به عنوان قدرت روحانی دولت جدید و ادامهٔ قدرت کلیسا به وجهی دیگر، سخن گفته است. در این حال، رستگاری مادی جای رستگاری معنوی را می‌گیرد. کل جنبشهای کارگری و سوسیالیستی در این دوران را باید بر گرد مفهوم مسئولیت دولت بررسی کرد. بدین سان از درون مفهوم معصومِ مسئولیت دولت، نطفهٔ قدرت تازه‌ای تکوین می‌یابد که تار و پود جامعه را درمی‌نوردد.

بعلاوه، در پیوند با ظهور مسئولیت دولت، مفهوم جامعهٔ سراسربین در این عصر ظهور می‌یابد. چنانکه دیدیم در لیبرالیسم جامعه به مفهوم چشم‌انداز جامعه‌نگر وجود نداشته است. در آنجا فرد و رابطهٔ افراد، محور بحث و عمل است؛ اما هویت انسان آزاد و مختار ناپایدار بود. بعلاوه فرد در مقابل دست‌اندازیهای نظام سرمایه‌داری، شکننده و دستخوش مخاطرات بسیار بود. اما در اندیشه‌های سوسیالیستی، دموکراتیک و دولت رفاهی، جامعه به عنوان موجودی دارای حقوق ظاهر می‌شود. دیگر تنها از حقوق فردی سخن نمی‌رود، بلکه حقوق اجتماعی فرد در مرکز توجه قرار می‌گیرد. اتفاقاً خود جرمی بنتهام، چنانکه میشل فوکو نشان داده است، مفهوم جامعهٔ سراسربین را به مثابهٔ دستگاه خودکار نظارت و اعمال قدرت، همچون تصویری یوتوپیایی، در این دوران

عرضه داشت.

بحران و تحول در تجدد اولیه را می‌توان در سطح آگاهی نیز نشان داد. نقدهای کلانی که بر تجدد اولیه وارد شد بیانگر محدودیتها و بحرانهای آن است و در عین حال مسیر تحول آیندهٔ آن را نشان می‌دهد. نخست می‌پردازیم به نقد مارکس از تجدد بورژوایی. ابتدا باید بگوییم که خود مارکس به یک معنای اساسی، متعلق به عصر تجدد، به طور کلی است. اما یک دوگانگی اساسی می‌توان در تاریخ اندیشهٔ تجدد یافت که در اندیشهٔ مارکس هم منعکس شده است. چنانکه پیشتر اشاره کردیم، تجدد دوران روشنگری و عصر قبل از انقلاب فرانسه بر روی کارگزاری، آگاهی، آزادی فرد، فردیت، امکان پیشرفت و ترقی، و بازسازی کل جامعه به مقتضای عقل تأکید می‌گذاشت. بقایای این نوع از تجدد را می‌توان در سوسیالیسم فرانسوی که مارکس ازآن متأثر بود، دید. اما پس از انقلاب فرانسه باگسترش علایق معطوف به علم الاجتماع و تأکید بر روی قوانین جامعه و تاریخ، طبعاً مجال کارگزاری و آزادی فرد و ترقی به مفهوم عصر روشنگری محدود شد. تأثیر علم‌گرایی در این عصر را می‌توان در بخش دیگری از اندیشهٔ مارکس مشاهده کرد. تعارض میان اراده‌گرایی و ساخت‌گرایی که بعدها در مارکسیسم تبلور بیشتری یافت، ریشه در این دوگانگی داشته است. مارکس در آثار اولیه خود با تأکید بر پراکسیس اجتماعی، اومانیسم و از خود بیگانگی، در واقع محدودیتهای تجدد اولیه را نشان داده است. ریشه‌های این نقد را باید در رابطهٔ مارکس با هگل جست. هگل نخستین فیلسوفی بود که، به گفتهٔ هابرماس، تجدد را در ذهنیتِ خودسامان پایه‌ریزی کرد. در عصر تجدد، اخلاق و هنر و علم خودمحور شدند. اما عقل و ذهنیت خودمختار و خودسامانی که در فلسفهٔ هگل پایهٔ تجدد قرار می‌گیرد، متضمن تعارضی است و آن بیگانگی ذهن به عنوان موضوع شناسایی خود است. هگلیان جوان در نقد عقل مبتنی بر ذهنیت خودآگاه اعتقاد داشتند که عقلانیت در چنبر اَشکال بورژوایی گرفتار آمده و باید آن را رهانید. آنها به جای ذهنیت بر کار تأکید می‌کردند. مارکس خود در آثار اولیه‌اش البته در پی نقد عملکردهای تجدد اولیه بود نه نفی اصول آن. به نظر او لیبرالیسم بورژوایی فراگشت و پویایی پراکسیس تاریخی را متوقف ساخته بود. آرمان

مارکس «پیوند آزاد انسانهای آزاد» بود. اما در واقع امر، کالاپرستی، از خود بیگانگی، شیءگشتگی و سلطهٔ پول در روابط انسانی مانع از پویایی پراکسیس تاریخ می‌گردد. ارزش استفاده جای خود را به ارزش مبادله می‌دهد و بت‌وارگی کالاها از یک سو و شیءگشتگی روابط انسانی از سوی دیگر، به از خود بیگانگی انسان می‌انجامد. مارکس در آثار اولیهٔ خود، یک اومانیستِ نگران آرمانهای عصر روشنگری و آزادی راستین و رهایی فرد از خود بیگانگی است. مارکس، فردیت و فردگرایی در عصر بورژوازی را به عنوان فرآورده‌ای تاریخی تلقی می‌کند که به وسیلهٔ متفکران بورژوازی جعل شده است. از دیدگاه مارکس انسان اساساً هویتی نوعی و جمعی دارد، ولی سرمایه‌داری و بوژوازی در جهت پیشبرد مقاصد خود از او موجودی می‌سازد که هویت اساسی‌اش در فرد بودن و جستجوی عقلانی منافع فردی فرد به عنوان سرمایه‌دار یا کارگر است. در عصر سرمایه‌داری و بت‌وارگی کالا فرد به ابزار تولید ارزش تبدیل می‌شود و ارزش کار او به وسیله معاش بخور و نمیرش تعیین می‌گردد. بدین سان بتهای کالایی، عرصهٔ زندگی اجتماع را اشباع می‌کنند و روابط انسانها چیزی جز روابط کالاها نیست و به آن تقلیل می‌یابد. برآیند بت‌وارگی کالاها و شیءگشتگی روابط انسانی از خود بیگانگی است که در اندیشهٔ مارکس معانی چندی دارد: یکی در مفهوم اقتصادی که در آن کارگر نسبت به محصول کار خودش بیگانه است؛ دیگری بیگانگی از فرآیند کار که شاید مهم‌تر از بیگانگی نسبت به فرآوردهٔ کار است، زیرا فرآیند جمعی کار یکی از ویژگیهای زندگی نوعی انسان است؛ و سوم بیگانگی از همین حیات نوعی و جمعی انسان که به واسطهٔ سرمایه‌داری و روابط اجتماعی آن در هم شکسته می‌شود. بدین سان مارکس در آثار خود تجدد بورژوایی را در پرتو آرمانهای رهایی و آزادی انسان مورد نقد قرار داد.

در مورد نقد وبر بر تجدد می‌توان گفت که این نقد هم معطوف به فرآیندهای جاری در تجدد قرن نوزدهم، و هم به نحو پیشگویانه‌ای معطوف به تجدد سازمان‌یافته‌ای است که در قرن بیستم تبلور کامل یافت. ظهور ساختار جدید دولت و نگرش اجتماعی سراسربین، به پیدایش انحصارات و بوروکراسی گسترده و مدیریتهای بزرگ، زمینهٔ اولیهٔ این نقد را تشکیل می‌دهد. دستگاههای

دولتی، شرکتهای بزرگ واحزاب توده‌ای، قفسهای آهنینی به شمار می‌روند که گسترش بی حد و حصر تواناییهای انسان را محدود می‌کند. به جای آرمانهای آزادی و برابری، اکنون سلسله مراتب قدرت جدیدی در حال تکوین است. عقلانیت ابزاری و تکنیکی پیش می‌رود، ولی، به تعبیر هابرماس از اندیشهٔ وبر، آرمانهای اصلی تجدد که در عقلانیت فرهنگی و ارتباطی نهفته بودند، رو به زوال می‌روند. کنش عقلانی معطوف به هدف، در حوزهٔ سرمایه‌داری و بوروکراسی و علم به صورت کنش اجتماعی غالب ظاهر می‌شود. در نتیجه، اصول اولیهٔ تجدد به واسطهٔ اجرای آنها در عمل نقض می‌شود. عقلانیت ابزاری، عقلانیتی است که به عدم عقلانیت در مقیاسی بزرگ می‌انجامد. جهان، افسون‌زدایی و ابزارگون می‌گردد و ابزارها به جای افسانه‌ها بر انسان تسلط می‌یابند. اندیشهٔ وبر از یک جهت روایت ترقی عقلی در تجدد است و از جهت دیگر روایت اسارتی است که به واسطهٔ ترقی عقل ابزاری پدید می‌آید.

در همین مورد می‌توان به نظرات روبرتو میخلز و ویلفر دو پارتو هم اشاره‌ای کرد. میخلز با طرح اندیشهٔ قانون آهنین اولیگارشی در مورد احزاب سیاسی، نشان می‌دهد که چگونه آرمانهای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در درون سازمانهای بزرگ و تمرکزگرا رنگ می‌بازند. در اینجا سازمان در تقابل با آزادی قرار می‌گیرد. پارتو با اشاره به خصلت الیتیستی حیات سیاسی، تحقق آرمانهای دموکراسی و سوسیالیسم را ناممکن، و حتی آنها را با توجه به ساختار غریزی زندگی فرد و جامعه واهی می‌شمارد. منطق قدرت و غریزه و سازمان و اولیگارشی مجالی برای تحقق آرمانهای تجدد باقی نمی‌گذارد.

در مقابل نقدهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فوق، نقد امیل دورکهایم بر تجدد اولیه نقدی اخلاقی است. نکتهٔ اصلی این نقد این است که با گذار از جماعت به جامعه و از همبستگی ابزارگونه به همبستگی انداموار، از یک طرف روابط رو در روی افراد که بنیاد مراعات و معیارهای اخلاق عمومی است، و از سوی دیگر وجدان جمعی که بویژه در ایمان مذهبی تبلور می‌یابد، تضعیف می‌شود و این دو دست به دست هم می‌دهند و موجب ضعف و فقر اخلاقی جامعه می‌شوند. به نظر دورکهایم اساس زندگی اخلاقی جامعه، روابط رو در رو

بین انسانهاست و اگر این روابط تضعیف شوند بنیاد اخلاق آسیب می‌بیند. ظهور وضعیت آنومیک و، یا به تعبیر متأخرین، پیدایش جامعهٔ توده‌ای نتیجهٔ در هم شکسته شدن روابط رو در رویی است که اساس پیوندها و علایق اجتماعی و گروهی را تشکیل می‌دهند. همچنین ایمان مذهبی نیازمند جماعت و روابط رو در روست، در حالی که گسترش تقسیم کار و افزایش پیچیدگی در جامعهٔ مدرن جماعت را از بین می‌برد و فضاهای ارتباطی گذشته را مخدوش می‌سازد. جامعهٔ آنومیک فردیتی می‌پرورد که با فردیت مطلوب تجدد بسیار فاصله دارد. آزادی انسان در جامعهٔ توده‌ای ازسنخ آزادی منفی است که با آزادی مثبت تجدد - به معنی مشارکت و فعالیت و خودسازی و خودفرهیختاری و خودسامانی فرد - تباین دارد.

تجدد سازمان‌یافته

به طور خلاصه، چنانکه دیدیم، از اواخر قرن نوزدهم مسائل بحران‌زدایی برای تجدد بورژوایی پدید آمد. یکی مسألهٔ اجتماعی بود که از درون آن جنبشهای سوسیالیستی و کارگری پیدا شدند و در جهت تشدید بحران و تحول تجدد بورژوایی مؤثر افتادند؛ دوم ظهور برداشت تازه‌ای از دولت به عنوان مقوله‌ای بر فراز جامعه و طبقات اجتماعی بود که محور اصلی اندیشه‌های سیاسی این دوران را تشکیل می‌دهد؛ و سوم ظهور نگرش سراسربین و جامعه‌بین بود که تحولات عمده‌ای در تحول از مفهوم قدیمی قدرت ملی به عنوان حاکمیت به مفهوم تازه‌ای از قدرت اجتماعی ایجاد کرد. این بحرانها از نیمهٔ قرن نوزدهم به بعد، بتدریج موجب در هم شکسته شدن مرزگذاریها و محدودیتهای تجدد لیبرالی شدند و سرانجام موجب ظهور تجدد سازمان‌یافته، بویژه از دوران میان دو جنگ جهانی به بعد، شدند. با بروز سازمان‌دهی در عرصه‌های مختلف بسیاری از اندیشه‌های اساسی تجدد بورژوایی چون فردیت، آزادی و عقلانیت دگرگون شدند و تجدد سازمان‌یافته در عین رفع محدودیتهای پیشین محدودیتها و مرزگذاریهای خاص خود را به وجود آورد. از یک سو گروههایی که در درون طرح تجدد بورژوایی نمی‌گنجیدند در اشکال جدید ادغام شدند و از سوی دیگر

با تشدید هویت طبقاتی و ملی و قومی شکستگی‌هایی در طرح تجدد اولیه پیدا شد. به طور کلی می‌توان گفت که در تجدد سازمان‌یافته عنصر قدرت در مفهوم و مقیاس تازه‌ای جانشین اندیشهٔ آزادی در تجدد اولیه شد و عرصه‌های حیات فردی، زندگی سیاسی و فضای اجتماعی را درنوردید. همچنین تکنولوژی‌های تازه‌ای برای اعمال و اجرای قدرت در این عرصه‌ها پدیدار شد. از تبعات بسط قدرت در این حوزه‌ها تکوین نهادهای بسیار است که در هر عرصه‌ای چارچوبی برای انضباط فراهم می‌آورند. قدرت، و تکنولوژی‌ها و نهادهای آن، تصلّب دیرپایی در تجدد به مفهوم تعین اجتماعی آن پدید آورد. در دامان این تصلّب، یعنی وقتی که ساختارهای نوظهور به عنوان پدیده‌هایی طبیعی و از پیش داده شده تلقی شدند، شکل تازه‌ای از گفتمان علمی تکوین یافت که در پی کشف و فهم قانونمندیهای عمومی برآمد.

اینک به بررسی ویژگیهای حوزه‌های مختلف در تجدد سازمان‌یافته می‌پردازیم.

۱. سرمایه‌دارای سازمان‌یافته

نظام اقتصادی تجدد سازمان‌یافته، سرمایه‌داری سازمان‌یافته است. به طور کلی نظام اقتصادی سرمایه‌داری اولیه مبتنی بر ترکیب مالکیت و کنترل کارخانه‌ها، نظام قیمتها، بازار آزاد و تعدد خریداران و فروشندگان بود و اقتصاد سیاسی کلاسیک چارچوب نظری این نظام را تأمین می‌کرد. اما با پیدایش انحصارات و ترکیب شرکتها و پیدایش شرکتهای سهامی و گسترش اندازهٔ آنها، و نیز با ظهور سیستمهای فنی جدید و امکان تولید انبوه، از اواخر قرن نوزدهم وضع دگرگون شد. عامل اصلی گرایش به ادغام شرکتها و ایجاد شرکتهای بزرگ‌تر، تمایل به گریز از بی‌ثباتی بازار سرمایه‌داری رقابتی بود. بحران اقتصادی دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ خود محصول این بی‌ثباتیها بود. این تصور شایع شد که شرکتهای بزرگ‌تر بهتر از شرکتهای کوچک‌تر می‌توانند بازار را کنترل کنند و از نوسانات آن مصون بمانند. بدینسان نخستین موج بحران در اقتصاد سرمایه‌داری، ناتوانی بازار آزاد و نظریه‌های اقتصادی مربوط به آن را برملا ساخت. دست پنهان آدام اسمیت دیگر

نمی‌توانست از آستین عرضه و تقاضا و نظام قیمتها بیرون بیاید و بازار را کنترل کند.

موج دوم بحران اقتصاد سرمایه‌داری در دوران بحران بزرگ در فاصلهٔ دو جنگ جهانی رخ نمود. در این حال، به نظر می‌رسید که دست آشکار دولت و دخالت آن در فرآیندهای تولیدی واقتصادی، شرط لازم برای نجات سرمایه‌داری از بحران است. کینز توجیه نظری لازم برای دولت رفاهی و سرمایه‌داری سازمان‌یافته را به دست داد. به نظر کینز مشکل اصلی بازار آزاد این بود که نمی‌توانست تقاضای مؤثر را تأمین کند. سرمایه‌داری آزاد ذاتاً متمایل به بحران است و راه حل را باید در دخالت دولت در اقتصاد، افزایش هزینه‌های عمومی، سرمایه‌گذاری دولتی و اجرای خدمت عمومی جست. نظام اقتصادی با چهار وظیفه عمده روبروست: ۱) افزایش رشد اقتصادی؛ ۲) تثبیت قیمتها؛ ۳) تأمین اشتغال؛ و ۴) تأمین موازنهٔ پرداختها. طبعاً اجرای موفقیت‌آمیز این اهداف به طور همزمان، دشوار و نیازمند مهارت دولت در سیاست‌گذاری اقتصادی است.

به هر حال توفیق در اجرای سیاستهای اقتصادی جدید غرب موجب شد که دوران ۱۹۵۰-۱۹۷۳ به عنوان عصر طلایی سرمایه‌داری شناخته شود. در این دوران در کنار انحصارات و سرمایه‌های بزرگ و دولت بوروکراتیک، انحصارات کارگری یعنی اتحادیه‌های کارگری نیز جهت تأمین مصونیت نیروی کار در مقابل بازار و سرمایه پدیدار شدند. در این شرایط مقوله‌بندی تازه‌ای از فرد نیز صورت می‌گرفت: جمعیت به کارفرمایان، کارگران و بیکاران تقسیم می‌شد و همهٔ پیچیدگیهای اقتصادی جامعه در تصویر ساده‌ای از طبقات که مورد نیاز دولت رفاهی سیاست‌گذاریهای اقتصادی آن بود، ساده‌سازی می‌شد. بدین سان هویت طبقاتی فرد پشتوانه‌های نیرومندی می‌یافت و فرد به عنوان عضوی از یکی از مقولات اقتصادی و اجتماعی از نگاه دولت معنی پیدا می‌کرد.

۲. جامعهٔ سازمان‌یافته

تحولات تکنولوژیک از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم بتدریج تحولات عمده‌ای در حوزهٔ روابط انسانی و اجتماعی به وجود آورد. پیدایش شیوه‌های ارتباطی

جدید، تحول در حمل و نقل، استفاده فزاینده از برق و افزایش شمار اختراعات و ابداعات تکنیکی، به وقوع انقلاب صنعتی تازه‌ای در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم منجر شد. در نتیجهٔ این تحول، دستاوردهای انقلاب صنعتی مورد استفادهٔ عموم واقع می‌شوند و به تبع آن شبکه‌ای از ارتباطات سازمان‌یافته بر فضای جامعه تحمیل می‌گردد. همین شبکهٔ ارتباطی در عین حال، شبکه‌ای از قدرت و نظارت به شمار می‌رود. تکنولوژی ارتباطی جدید از یک سو ارتباطات را تسهیل می‌کند، ولی از سوی دیگر تنگناهایی برای ارتباط از انواع دیگر فراهم می‌نماید. رسانه‌های ارتباطی جدید به حمل و نقل اطلاعات و موضوعات و افراد می‌پردازند و حیات اجتماعی را در بر می‌گیرند. به واسطهٔ تکنولوژی جدید، ارتباط و تقابل شفاف و رؤیت‌پذیر می‌گردد؛ اطلاعات همچون کالاهایی، قابل حمل و نقل و مصرف می‌شوند و استفادهٔ یکسان و عمومی پیدا می‌کنند. سیستمهای فنی و ارتباطی فضای اجتماعی را اشغال و اشباع می‌کنند و الگوهای رفتاری یکسانی شکل می‌دهند و بدین سان فضای اجتماعی کاملاً در دسترس قرار می‌گیرد. در اینجا فردیت و آزادی و عقلانیت در چارچوب این فضا معنی پیدا می‌کنند.

همین فضا عرصهٔ ظهور مصرف توده‌ای و فرهنگ مصرفی است. جامعهٔ مصرفی مستلزم تولید انبوه، توزیع انبوه و مصرف انبوه است. طبعاً اقتصاد و تولید و مصرف انبوه متضمن مصرف کالاهای یکسان و یکسان‌سازی شیوه‌های زندگی است. جامعهٔ مصرفی موجب قرارگرفتن کالاها در دسترس همگان و ایجاد نوعی برابری با یکسانی در مصرف می‌شود. در این جامعه بازار از اهمیت اساسی برخوردار است و در نتیجه، روابط اجتماعی هم کالایی می‌شوند. مصرف توده‌ای از یک سو موجب یکسان‌سازی و بهنجارسازی و از سوی دیگر موجب تشدید فردگرایی می‌شود؛ ولی این دو با هم تعارض ندارند. زیرا این فردیت چیزی جز فردیت سریالی نیست. در اینجا، مصرف عامل تعیین‌کنندهٔ هویت فردی است. فردی که مورد خطاب رسانه‌های جمعی است، فردی میان‌تهی است و به صورت مطلوبِ مراکز قدرت ظاهر می‌شود. طبعاً رسانه‌های جمعی در تشکیل جامعهٔ مصرفی یکسان نقش مهمی دارند. از سوی دیگر، چنانکه در بالا گفتیم،

ایجاد تقاضای مؤثر بر اساس نظریهٔ کینز برای نجات سرمایه‌داری از بحران نیز زمینهٔ جامعه مصرفی را فراهم می‌کرد.

۳. دموکراسی سازمان‌یافته

دولت رفاهی دولت سازمان‌یافتهٔ عصر سرمایه‌داری سازمان‌یافته و جامعهٔ سازمان‌یافته است. این سه، در عمل وجوه واقعیت واحدی را تشکیل می‌دهند. در عصر تجدد سازمان‌یافته میان اشکال مختلف دولت اعم از دموکراسی‌های سازمان‌یافته، استالینیسم و فاشیسم وجوه تشابه عمده‌ای هست. طبعاً این سه، ریشه‌های فکری بسیار متفاوتی داشته‌اند که در اینجا مورد بحث ما نیست. آنچه مورد نظر است جلوه‌های سازمانی و عینی این نظامهاست که همگی متأثر از مقتضیات عصر تجدد سازمان‌یافته‌اند. چنانکه می‌دانیم بحران بزرگ اقتصادی در فاصلهٔ دو جنگ جهانی زمینهٔ تکوین همهٔ این نظامها بود. از این دیدگاه بررسی عملکرد مشابه نظامهای سیاسی مهم‌تر از بررسی تفاوتهای ایدئولوژیک میان آنهاست. دربارهٔ این که نظامهای سیاسی محصول ایدئولوژی‌های سیاسی هستند بسیار تردید باید کرد. برای مثال، استخراج استالینیسم از اندیشهٔ مارکس که بر اجتماع آزاد انسانهای آزاد به عنوان آرمان نهایی خود سخن می‌گفت و نظریه‌پرداز نابودی اجتناب‌ناپذیر ساخت دولت بود، بسیار دشوار است. از سوی دیگر، فاشیسم در رمانتیسمی ریشه دارد که با تجدد به مبارزه برخاسته بود، ولیکن چنانکه می‌دانیم جنبش فکری و اجتماعی فاشیسم با دولت فاشیست در عمل تفاوتهای بسیاری داشته است. بسیاری از آرمانهای رمانتیکی و محافظه‌کارانه و تجددستیز فاشیست‌ها غیر قابل اجرا بود. پس بحث ما، نه در ریشه‌های فکری، بلکه در عملکرد نظامهای سیاسی در عصر تجدد سازمان‌یافته است.

به طور کلی دولتهای این عصر مبتنی بر هویت طبقاتی، ملی و قومی هستند. هر یک از این دولتها جماعت خاص خود را ایجاد و عرضه می‌کند. مبنای این جماعت کاذب ممکن است ملت، وطن، پرولتاریا، و یا قوم و نژاد باشد؛ و این، چنانکه قبلاً گفتیم، یعنی هویتهای جعلی مختلفی که در فراز ونشیب تجدد شکل گرفتند. همچنین در این عصر با تحکیم مفهوم هویت ملی، اکثریتها

واقـلیتهای مـلی شکـل مـی‌گیرند و کـوششهایی در جـهت **مـلت‌سازی** یـعنی یکسان‌سازی اجزاء ملت صورت می‌گیرد. بعلاوه، از اواخر قرن نـوزدهم اتـخاذ سیاستهای حمایت گمرکی موجب تحکیم مبانی دولت مـلی و مـرزگذاریـهای خارجی می‌شود.

ریشه‌های پیدایش دولت رفاهی در غرب به اواخر قرن نوزدهم و پیدایش بیمه‌های اجتماعی در آن دوران باز می‌گردد. چنانکه قبلاً گفتیم، **مسألهٔ مـخاطرهٔ اجتماعی** با گسترش گرایش به سرمایه‌داری بزرگ و انحصاری وخامت یـافت و خود جلوه‌ای از **مسألهٔ اجتماعی** بـود کـه ضـرورت نـظارت اجـتماعی و دیـدگاه **جامعه‌بین** را ایجاب می‌کرد. مرحلهٔ دوم در گسترش دولت رفاهی در دوران فاصلهٔ جنگ جهانی و بویژه پس از جنگ دوم با ظهور کینزیانیسم و گسترش دخالتهای اقتصادی دولت پیش آمد. در این حال، دولت کوچک قرن نوزدهم جای خود را به دولت مداخله‌گری می‌داد که، با تکیه بر هزینه‌های عمومی و سرمایه‌گذاری دولتی، کارویژه‌ای زیربنایی در فرآیند اقتصاد ایفا می‌کرد. دولت رفاهی اسـاساً مظهر نوعی پدرسالاری دموکراتیک بود که گامهایی در جهت کاهش نابرابریهای طبقاتی برداشت. بر اساس تـحلیل مـیشل فـوکو، دولت رفـاهی بـا تـوسل بـه سیاست‌گذاری اجتماعی و اقتصادی، فضای اجتماعی را از نو تعریف می‌کرد و انضباط اجتماعی تازه‌ای به همراه می‌آورد. دولت رفـاهی تکـنولوژی سـیاسی تغییر فضای اجتماعی بوده است. در این میان، بیمه‌های اجـتماعی بـه عـنوان تکنولوژی دولت رفاهی از اهمیت خاصی برخوردار بوده‌اند و به عنوان ابزار غلبه بر مخاطرات اجتماعی، زمینهٔ نظارت و مراقبت اجتماعی در مقیاسی نـوین را فراهم ساخته‌اند. دولت رفاهی با توسل به این گونه تکنولوژی‌ها فضای کردارهای سلطه را ساخت می‌بخشد و بدین سان حوزهٔ اعمال اقتدارآمیز بسـط مـی‌یابد. **سیاست اجتماعی** در عصر تجدد سازمان‌یافته به طور کـلی مـوجب بـازنگری در سیاست مالیاتها، درآمدهای دولتی، خدمات رفـاهی، بـیمه، تـعدیل و تـوزیع ثروت ملی و غیر آن می‌شود.

دولت در تجدد سازمان‌یافته، تجربهٔ آثار تازه‌ای در زمینهٔ مشارکت سیاسی پیدا می‌کند. به طور طبیعی، در این موج موانعی که بر سر راه مشارکت سیاسی

برخی گروهها وطبقات در موج اول گذاشته شده بود، کم و بیش رفع می‌شوند. اما مشارکت سیاسی به مفهوم رایج در عصر تجدد سازمان‌یافته، ملازمتی اساسی با پیدایش جامعهٔ توده‌ای دارد (هر چند خود، بر بستر نوعی جامعهٔ مدنی شکل می‌گیرد؛ اما این مفهوم از جامعهٔ توده‌ای در مقابل جامعهٔ مدنی قرار نمی‌گیرد، بلکه می‌تواند اساس آن باشد). به این معنی که اصولاً بدون در هم شکسته شدن شبکهٔ روابط رو در رو و از میان رفتن گروههای واسط سنتی وظهور نوعی یکسانی یا برابری، امکان پیدایش مشارکت توده‌ای از جانب افرادی که از یک حیث مساوی یا یکسانند، وجود ندارد.

یکی از جلوه‌های گسترش مشارکت توده‌ای، پیدایش احزاب سیاسی توده‌ای در عصر تجدد سازمان‌یافته است. احزاب توده‌ای در این دوران یا بر پایهٔ هویت طبقاتی ویا هویت ملی شکل می‌گیرند. چنانکه قبلاً گفتیم ظهور هویت طبقاتی و ملی به عنوان هویت‌یابی جدید فرد، محصول بحرانی بود که در هویت فردی و انسانی در موج اول تجدد پدیدار شده بود. احزاب سیاسی در این دوران یا در صدد جلب مشارکت طبقات اجتماعی و یا ایجاد همبستگی در درون آحاد پراکندهٔ ملتها هستند. همچنین در این عصر، احزاب توده‌ای بجز کارویژه‌های مشهور خود، یک کارویژهٔ زیربنایی ایفا می‌کنند. با فروپاشی پیوندهای جامعهٔ سنتی و گسترش وضعیت آنومی و گسیختگی، احزاب سیاسی توده‌ای همچون قبایل و طوایف جدید برای افراد گسیخته، در درون جهان‌بینی و خط مشی خاصی هویتی جمعی عرضه می‌دارند. این هویت‌بخشی با جماعت‌سازی، البته ممکن است قومی، نژادی یا طبقاتی باشد. احزاب توده‌ای خود را به مثابهٔ جماعتهای نو عرضه می‌کنند و جای روابط شخصی سنتی از دست رفته را می‌گیرند. همچنین در عصر احزاب توده‌ای، حمایت توده‌ای چونان ملاک حقانیت سیاسی قلمداد می‌شود؛ به عبارت دیگر، توانایی در بسیج سیاسی، جزئی از حقانیت سیاسی به شمار می‌رود. با توده‌ای‌تر شدن جامعه، بویژه پس از جنگ جهانی دوم، احزاب اصولی و ایدئولوژیک به سرعت جای خود را به احزاب فراگیر و بسیج‌گر می‌دهند. حزب موفق، ماشین گردآوری رأی است و با تعدیل اصول خود حمایت گروههای مختلف را جلب می‌کند.

در مقیاس وسیع‌تر همراه با تحول در احزاب، ماهیت دموکراسی هم تحول می‌یابد. این تحول در نظریه‌پردازی دربارهٔ دموکراسی، به روشنی انعکاس می‌یابد. نظریات دموکراتیک اولیه، بیشتر بر روی مشارکت فردی، آزادیهای مدنی، حکومت اکثریت مردم، حکومت قانون غیره تأکید داشت، اما دموکراسی در قرن بیستم هر چه بیشتر به معنای پولی‌آرشی تلقی می‌شود. نظریهٔ پلورالیسم در واقع نه لیبرالیسم، بلکه در الیتیسم ریشه داشته است. در پولی‌آرشی، دموکراسی صرفاً روشی برای انتخاب رهبران است و اهمیت محتوایی ندارد؛ یعنی دموکراسی به عنوان روش، متضمن و تحقق‌بخش آرمانهای آزادی، برابری، فردیت و مشارکت به مفهوم آرمانی آن نیست. دموکراسی حکومت متناوب چند گروه برگزیده است، در حالی که دیکتاتوری حکومت یک الیت (نخبه) است. بنابراین فرق میان این دو کمّی است نه کیفی. دموکراسی در یک کلام، به معنی تعدد و رقابت گروههای قدرت است و حتی مشارکت توده‌ای، چونان یک ضد ارزش تلقی می‌شود. باید مشارکت به شکل گروهی و سازمان یافته درآید تا از گرایشهای خطرناک به سیاست توده‌ای جلوگیری شود. حتی اگر مشارکت عامه هم در سیاست مطلوب تلقی شود، این امر در عمل، به علت تأثیر عواملی که بر روی انگیزه‌های مشارکت فردی تأثیر می‌گذارند، ناممکن است. همچنین ایدئولوژی لیبرالیسم در عصر تجدد سازمان‌یافته که اساس نظامهای دموکراتیک را تشکیل می‌دهد، خود خصلتی سازمان‌یافته می‌یابد و به دولت رفاهی و دخالت اقتصادی دولت متمایل می‌گردد. به طور کلی عناصر اصلی دموکراسی سازمان‌یافته، رقابت الیت‌ها، کاهش مشارکت توده‌ای، فراگیر شدن احزاب سیاسی، و کنترل احزاب بر انتخابات و فرآیندهای دموکراتیک است.

چنانکه پیشتر اشاره شد، دولت رفاهی در عصر دموکراسی سازمان‌یافته تکنولوژی سیاسی خاصی است برای تغییر وسازمان‌دهی به فضای اجتماعی. پیدایش دولت رفاهی همراه با پیدایش شکل جدیدی از اقتدارگرایی است که مدعی تأمین سعادت دنیوی فرد از طریق دخالتهای مختلف و تأمین خدمات گوناگون است. در این عصر مرزهای میان عرصهٔ خصوصی و عرصهٔ عمومی، که در تجدد بورژوایی و لیبرالی روشن شده بود، تغییر می‌یابد و از نو تعریف

می‌شود. در این حال، آزادی منفی که مبنای لیبرالیسم بود، جای خود را به آزادی مثبت می‌دهد. شرط آزادی فردی، داشتن امکانات و قدرت لازم برای اعمال آزادی می‌گردد و دولت در تأمین امکانات و قدرت نسبتاً برابر برای افراد، مسئولیت می‌یابد. سرانجام دولت در فرآیند تولید ومالکیت و سرمایه‌گذاری و استثمار، نقش وکارویژه‌ای زیربنایی می‌یابد. البته این ویژگی عمومی دولت سازمان‌یافته در عصر تجدد سازمان‌یافته است. در استالینیسم این ویژگی به اوج خود می‌رسد. فرد آزاد و فعال در ایدئولوژی لیبرالی در اینجا به فرد نیازمند، منفعل و دریافت‌کننده تبدیل می‌گردد. در عوض، دولت که در تجدد اولیه خصلتی منفعل داشت و عرصهٔ فعالیت نیروهای اجتماعی تلقی می‌شد، به عنصری فعال و تعیین‌کننده بدل می‌گردد. معنای تاریخی اتحاد جماهیر شوروی و اقتصاد برنامه‌ریزی شدهٔ آن و رابطهٔ آن با تجدد در همین جا روشن می‌شود. بر اساس این تحلیل، تجربهٔ اتحاد شوروی نه حرکتی در مقابل تجدد، بلکه مظهر کامل تحقق تجدد سازمان‌یافته بود. قبلاً به جایگاه اندیشهٔ مارکس در تاریخ تجدد اشاره کردیم و گفتیم که هدف آن اندیشه، نقد تجدد لیبرالی و رها ساختن توان بالقوهٔ آزادی‌خواهانه و عقل‌گرایانه بود که در طرح تجدد مندرج بوده است. اما تجربهٔ اتحاد شوروی، قطع نظر از الهاماتی که از اندیشهٔ مارکسیسم گرفت، عمدتاً متأثر از شرایط تاریخی، سنت سیاسی و ملی و وضعیت اقتصادی و اجتماعی خود روسیه بود. در نتیجه، سوسیالیسم و مارکسیسمی که در اتحاد شوروی پیدا شد، نقشی تاریخی در گذار جامعه‌ای نیمه‌فئودالی به جامعه‌ای صنعتی و سازمان‌یافته ایفا کرد. به عبارت دیگر، تجربهٔ اتحاد شوروی یکی از اشکال نوسازی جامعه‌ای عقب‌مانده و پیدایش صنعت بزرگ، تکنولوژی جدید و سرمایه‌داری دولتی بود. بنابراین اتحاد شوروی، بویژه استالینیسم، در مقایسه با غرب نشانگر تجدد سازمان‌یافته‌تری بود.

سرانجام در مورد رابطهٔ فاشیسم و تجدد و دولت رفاهی هم باید اشاره‌ای بکنیم. البته فاشیسم نسبت به استالینیسم پدیدهٔ پیچیده‌تری بود و طبعاً باید در بحث حاضر، میان فاشیسم به مثابهٔ جنبش فکری و اجتماعی، و فاشیسم به عنوان شکل نهادی دولت، قائل به تمیز شد. جنبشهای فاشیستی پس ازتصرف

قدرت سیاسی اساساً تحول یافتند. فاشیسم به عنوان جنبش فکری واجتماعی، گرایش ضد تجدد بود و ریشه در جنبش رمانتیسم ضد روشنگری و ضد تجدد داشت واعتراضی علیه اندیشهٔ عقلانیت، آزادی و لیبرالیسم غربی بود. ماهیت جنبش فکری فاشیسم بیشتر از روی آنچه نفی می‌کند، قابل شناسایی است: نفی آزادی فرد، نفی برابری انسانها، نفی لیبرالیسم و دموکراسی و سوسیالیسم، نفی سرمایه‌داری مدرن ونفی علم و عقل مدرن، ویژگیهای اصلی جنبش فکری فاشیسم بود. فاشیسم به این معنا، از حمایت طبقات ماقبل سرمایه‌داری، خرده‌بورژوازی، اشرافیت و کلیسا برخوردار بود و این طبقات، طبعاً از فرآیند تجدد زیان و آسیب دیده بودند. اما فاشیسم در قدرت نمی‌توانست به آرمانهای اولیه پایبند بماند. ضرورتهای داخلی و بین‌المللی تحکیم قدرت دولت، رقابتهای نظامی، ضرورت ادامهٔ روند توسعه اقتصادی وصنعتی کردن کشور و داعیهٔ سیادت جهانی، همگی مستلزم اتخاذ شیوه‌ای دیگر در نوسازی و تعبیری دیگر از تجدد بود. در نتیجه، دولتهای فاشیستی دچار تعارضی درونی شدند؛ به این معنی که جناحهای راست‌گرا و هوادار توسعهٔ سرمایه‌داری و صنعت که با سرمایه‌داران ائتلاف کردند، در مقابل جناحهای ضدنوسازی، روستایی، ضد سرمایه‌داری و خرده‌بورژوایی قرار گرفتند. بنابراین به رغم مقاومتهای جنبش فاشیسم، دولت فاشیسم تجربهٔ خاصی از تجدد سازمان‌یافته بود. منتها تجددی که کالبد و تکنولوژی تجدد غربی را می‌پذیرد، ولی روح و ایدئولوژی آن را نفی می‌کند.

۴. علم سازمان‌یافته

چنانکه از مباحث گذشته برمی‌آید، درگذار از تجدد لیبرالی به تجدد سازمان‌یافته عنصر آزادی در حوزه‌های مختلف بتدریج جای خود را به عنصر سازمان و انضباط می‌دهد. بنابراین باید دید که در حوزهٔ معرفتی این تحول چگونه شکل می‌گیرد. در گفتمان اولیهٔ تجدد، جامعه و فرد، فعال و خلاق، و ساخت دولت و قدرت، منفعل و کارپذیر تلقی می‌شد. اما در فرآیند تحول این گفتمان و با ظهور علوم اجتماعی جدید، بتدریج جامعه و فرد منفعل و دولت و قدرت فعال

می‌گردند. دولت، سازمان‌بخش حیات اجتماعی و فردی می‌شود و فرد یا به عنوان دریافت‌کنندهٔ خدمات دولتی و یا به صورت ذره‌ای پراکنده در جامعه تلقی می‌گردد. بدین سان دولت نیاز فزاینده‌ای به شناخت جامعه و فرد پیدا می‌کند و برای این شناخت، تعبیهٔ ابزارهای مناسب ضرورت می‌یابد. بدین سان جامعه و فرد به داده‌های اطلاعاتی لازم برای چنین شناختی تبدیل می‌شوند. لازمهٔ این شناخت ظهور روش‌شناسیهایی برای پژوهشهای تجربی و آماری است و همین روش‌شناسی‌ها بر علوم اجتماعی این دوران غلبه می‌یابند. بجز دولت رفاهی که نیازمند معرفی سیاست‌گذارانه برای کشف نیازهای اجتماعی و دخالت در حل و رفع آنهاست، احزاب توده‌ای و شرکتهای بزرگ تولیدکننده و توزیع‌کننده و نیز دانشگاههای علوم اجتماعی، که هر چه بیشتر در دوران مقتضیات معرفت سیاست‌گذارانه جذب می‌شوند، نیازمند شناخت‌های خاص خود از جامعه و فرد هستند. در سایهٔ علایق حزبی نه تنها شناخت تازه‌ای از جامعه و بر حسب گرایشهای انتخاباتی و حزبی پیدا می‌شود، بلکه خود آن علایق در شکل دادن به این گرایشها تأثیر تعیین‌کننده دارند. علوم سیاسی انتخاباتی و حزبی آن چیزیهایی را در بافت پیچیدهٔ جامعه می‌شناسد و کشف می‌کند که به درد علایق مربوط بخورند و چنین کشفی خود به معنی به صف کشیدن امور به شکلی دلخواه است. همچنین شرکتهای بزرگ نیازمند شناخت جامعهٔ مصرف‌کننده هستند و چنین شناختی مستلزم کاربرد علم آمار و پژوهش اجتماعی تجربی است. علم آمار و پژوهش تجربی در واقع تکنولوژی گفتمانی علوم اجتماعی است که رأی‌دهندگان و مصرف‌کنندگان را نه چونان امری عینی و خارجی، بلکه به مثابهٔ مقوله‌ای پردازش شده، کشف یا به عبارت بهتر، وضع می‌کند. قدرت نهفته در اینجا نه قدرت ابزاری، بلکه قدرت گفتمانی است. مقولهٔ مصرف‌کنندگان کالاهای خاصی از درون آمار و اطلاعات کشف می‌شود. میانگین از چشم علم آمار معنی می‌دهد و تنوع موارد موضوع مطالعه را حذف و سرکوب می‌نماید. خودفهمی‌های پیچیدهٔ کارگزاران اجتماعی و انگیزه‌های گوناگون مصرف‌کنندگان و رأی‌دهندگان با ابزار آمار و پژوهش تجربی، ساده‌سازی می‌شوند و نتایج برای احزاب و شرکتها قابل کاربرد می‌گردد. حاکمان سیاسی و تجاری باید بتوانند در جهت

علایق خود، تودهٔ متنوع و متکثر انسانها را بر حسب مقولات خود شکل دهند. آمار و پژوهش اجتماعی با کشف سلیقه‌ها و گرایشها بدین شیوه، و نیز با اعلام آنها، خود بر ساخت بخشیدن به سلیقه‌ها و گرایشها تأثیر تعیین‌کننده‌ای باقی می‌گذارد. در نتیجه، هویت مصرف‌کننده و رأی‌دهنده شکل می‌گیرد. بدین سان میان روش‌شناسی علمی، سرمایه‌داری سازمان‌یافته، جامعهٔ مصرفی، احزاب توده‌ای، جامعهٔ توده‌ای، دولت رفاهی و سیاستهای اجتماعی در این عصر رابطهٔ انداموارى وجود دارد. در همهٔ این حوزه‌ها افراد باید در قالبها و قواره‌های خاصی ظاهر شوند. بنابراین در تجدد سازمان‌یافته نیازی اساسی به ظهور روش و نگرش آماری و جامعه بین پیدا می‌شود. وقتی به این روش و نگرش به عنوان تکنولوژی معرفتی و گفتمانی نگاه کنیم آنگاه داعیهٔ آن، مبنی بر صرف انعکاس امور واقع، فرو می‌ریزد. جلوه‌های این روش‌شناسی را می‌توانیم در بررسیهای آماری، کشف قواعد حاکم بر رفتار، رفتارشناسی، نمونه‌گیری، و شیوه‌های مختلف برای کشف یا وضع الگوهای رفتاری مورد نیاز دولت، شرکتها و احزاب بیابیم. بویژه علم آمار با توسل به مفهوم میانگین، گردآوری اطلاعات دربارهٔ جامعه را به وضع اطلاعات دربارهٔ جامعه تبدیل می‌کند. از این رو باید بر روی خصلت وضع و تحمیل، در مقابل ادعای کشف الگوهای رفتاری یکسان، تأکید بگذاریم.

تبعات این روش‌شناسی از چند حیث قابل تأمل است. در علوم اجتماعی تجربی از این دیدگاه باید قواعد اجتماعی را از روی خودفهمی‌ها و گفتار و رفتارهای فرد کشف کنیم و نه از روی خواستهای عقلانی. این گونه روش‌شناسی با عمل به عنوان مقوله‌ای در مقابل رفتار، سر و کاری ندارد. زیرا علم، مقولهٔ پیچیده‌ای متضمن نیّات و غایات و جهت‌گیریهای درونی است که به زبان آماری قابل بیان نیست. شاید تنها با روش تأویلی بتوان به درون این جهان پیچیده راه یافت که آن روش هم به درد معرفت سیاست‌گذارانه نمی‌خورد. بنابراین تنها می‌توان با تیغ تکنولوژی گفتمانی واقعیت پیچیده را برش داد وداده‌های لازم را اخذ کرد و در حیطهٔ اقتصاد، مصرف و تولید به کار برد. تنها با برش فرد در مقولات آماری است که حاکمان سیاسی و تجاری می‌توانند افراد را در معرض

سیاست‌گذاریهای خاص خود قرار دهند. بنابراین روش‌شناسی تجربی خصلتی انتزاع‌کننده دارد و فرد را از درون مجموعهٔ روابط اجتماعی انضمامی تجرید می‌کند و به کار می‌برد. در نتیجه، مصرف‌کننده و رأی‌دهنده به مثابهٔ موجودی انتزاعی ظاهر می‌شود. بدین سان، مجموعهٔ روابط انضمامی جامعه در جهت اهدافی که مورد نیاز تکنولوژی گفتمانی است، مثله می‌شود. البته پژوهشهای اجتماعی تجربی و آماری، به ظاهر خواستها و تمایلات ابراز شدهٔ فرد را در نظر می‌گیرند و هیچ گونه تعبیری از خواستهای عقلانی فرد به شیوه‌ای توتالیتری به دست نمی‌دهند و بدین سان صورت ظاهر موجه و لیبرالی آن پژوهشها محفوظ می‌ماند؛ ولی چنانکه اشاره کردیم اِعمال این قدرت نه ابزاری و عملی، بلکه گفتمانی است. یعنی آن خواسته‌ها و تمایلات ابراز شده و آشکار فرد، هیچ گاه بدون وجود کاربرد این گونه پژوهشهای اجتماعی تجربی و آماری بدین شیوه ابراز و آشکار نمی‌شوند؛ بلکه در نحوهٔ آشکار شدن و بروز آنها باید نقش این پژوهشها را در نظر گرفت. پژوهشهای تجربی در میان تودهٔ بی‌شکل و انبوه نیازها و خواستها خطوطی رسم می‌کنند، تا نیازهای تولید انبوه و دولت رفاهی تأمین گردد.

پژوهش تجربی و آماری تنها یکی از عناصر علم و معرفت سازمان‌یافته بوده است. هستهٔ اصلی گفتمان تجدد سازمان‌یافته، جامعه‌شناسی توسعه و تکامل به شیوه‌ای سیستمی و اصالت کارکردی است که محتوای آن روش‌شناسی را تشکیل داده است. در حالی که در گفتمان جامعه‌شناسی تجدد اولیه اندیشه‌های آزادی، نیروهای اجتماعی، جامعهٔ مدنی، نزاع میان جامعه و دولت و جز آن واژگان و مفاهیم اصلی را تشکیل می‌دادند، در گفتمان تجدد سازمان‌یافته، نقش فردی کارویژه‌های ساختاری، انسجام و تکامل فونکسیونل جامعه و دولت نظام‌مندی، مفاهیم اصلی به شمار می‌آیند. مهم‌ترین مفهوم این گفتمان مفهوم سیستم است که در آثار خیلی از نویسندگان از جمله پارسونز، مرتون، ایستون، روستو، و دویچ مطرح می‌شود. می‌توان گفت که نظریهٔ پارسونز مبنای اصلی گفتمان تجدد سازمان‌یافته است. البته پارسونز در بحث عقلانی شدن از وبر و در بحث انفکاک ساختاری از دورکهایم الهام پذیرفت، ولی این اجزاء را برای

پرداختن نظریه‌ای تازه، که همان نظریهٔ تعادل و عدم امکان بروز تعارضهای درازمدت میان سیستمهای فرعی است، به کار گرفت. به نظر پارسونز تنها وقتی ما می‌توانیم جامعه را بفهمیم که آن را به صورت سیستمی تصور کنیم. سیستم به حفظ انسجام و جلوگیری از بروز تعارض در درون خود تمایل دارد.[۱] در نظریهٔ او تغییر، چیزی جز بروز انفکاک ساختاری، پیدایش تنش، و بازگشت به همبستگی و انسجام در سطحی بالاتر، نیست. نظریات مرتون، ایستون و دویچ در مورد تأکید بر نهادها، کاربرد نظریهٔ سیستمها در علوم سیاسی و نظریهٔ سیبرنتیک، همگی در دامان نظریهٔ پارسونز پیدا شده‌اند ومکمل آن هستند. همین نظریات اساس مکتب نوسازی و توسعهٔ سیاسی را تشکیل داده‌اند. به عبارت دیگر، جامعه و سیاست توسعه‌یافته آن است که دارای خصال سیستم کامل باشد. به طور کلی گفتمان جامعه‌شناسی عصر تجدد سازمان‌یافته، ترکیبی از روشهای کمّی تجربی، تحلیلهای سیستمی و کارکردی و نظریهٔ تکامل و نوسازی است. این گفتمان فرزند زمان خویشتن است و طبعاً با جامعه‌شناسیهای کلاسیک دورکهایمی و وبری، جز پذیرفتن تأثیری از آنها، چندان نسبتی ندارد. تبار این گفتمان را باید در شرایط اجتماعی قرن بیستم، ظهور دولت رفاهی، پیدایش نوعی اقتداگرایی جدید، جامعهٔ توده‌ای، ظهور نگرش جامعه‌بین، هراس از بحران و جز آن یافت. بدین سان است که آمیزه‌ای از نگرشهای جزءگرای علوم رفتاری با نگرشهای کل‌گرای سیستمی و ارگانیسمی پدید می‌آید. در عمق این گفتمان هم گرایشی غیرنظری و معطوف به عمل و سیاست‌گذاری وجود داشته است. همهٔ مباحثی که دربارهٔ علمی شدن سیاست و مطالعات اجتماعی در این دوران مطرح شد در واقع چیزی جز کوشش برای بسط این چارچوب نظری در حوزه‌های گوناگون نبود. درسایهٔ این گونه علایق عملی و ضرورت درک کل سیستم و نیازهای نظامهای اجتماعی و سیاسی این دوران، طبقه‌ای از **روشنفکران** پیدا شدند که طراح سیاستها یا **تکنیسین‌های سیاسی** بودند و وظیفهٔ آنها ایجاد ارتباط میان پژوهش علمی و سیاست‌گذاری بود. طبعاً ظهور علم روشمند و قادر به عرضهٔ شناخت عینی و مجهز به تکنولوژی‌های گفتمانی آماری و پژوهشی، به ظهور طبقه‌ای از تکنیسین‌های سیاسی نیز نیاز داشت. کارویژهٔ اصلی اینها اعمال سلطه

ادراکی بر جامعه از طریق کاربرد نظریهٔ سیستم‌ها و روشهای مربوط بدان است. روی هم رفته، گفتمان علمی تجدد بر خصلت سیستمی و قابل پیش‌بینی بودن جامعهٔ مدرن و انسجام و تعادل آن بر حسب نقشها، هنجارها و ارزشها تأکید می‌گذارد.

نکتهٔ اصلی این است که همچنان که تکنولوژی‌های پژوهشی به جای کشف مقولات به وضع آنها می‌پردازند و همچنان که دولت رفاهی به جای رجوع به پیچیدگی بی حد و حصر جامعه، آن را بر حسب علایق خود طبقه‌بندی می‌کند، نظریهٔ سیستم‌ها و اصالت کارکرد هم از تودهٔ بی‌شکل و در هم پیچیدهٔ جامعه، سیستمی ساده و روشن کشف ـ یعنی وضع ـ می‌کند و آن را اساس سیاست‌گذاری عملی قرار می‌دهد.



سرمایه‌داری سازمان‌یافته، جامعهٔ سازمان‌یافته، فرد سازمان‌یافته، دموکراسی و دولت سازمان‌یافته و علم و معرفت سازمان‌یافته، اجزاء به هم پیوسته‌ای هستند که تشکیل‌دهندهٔ تجدد سازمان‌یافته بوده‌اند. تجدد سازمان‌یافته، عصر طلایی سرمایه‌داری، عصر انضباط اجتماعی و دولت رفاهی، ثبات و انسجام سیستمی، دنیای کینزی و هویتهای ملی و طبقاتی بوده است. اما از دههٔ ۱۹۸۰ به بعد تحولاتی رخ داد که تجدد سازمان‌یافته را در عرصه‌های مختلف دچار بحران ساخت و به زوال و فروپاشی آن انجامید.

موج سوم تجدد

موضوع بحث این بخش، چگونگی فروپاشی تجدد سازمان‌یافته در ربع آخر قرن بیستم و حرکت به سوی موج سوم تجدد است. اگر موج دوم تجدد مبتنی بر سازماندهی، وحدت‌گرایی، تمرکز، ملیت و وحدت بود، اینک موج سوم از پراکندگی، تنوع‌گرایی، بی‌مرکزی و گرایشهای بین‌المللی و جهانی خبر می‌دهد. در موج دوم دولت‌گرایی، ناسیونالیسم، هویت ملی و طبقاتی، محدودیتهایی بر

طرح اولیهٔ تجدد ایجاد کرد، اما اینک با حرکت به سوی موج سوم تجدد چنین محدودیتهایی بتدریج فرو می‌شکنند. به سخن دیگر، مرزگذاریهای قطعیت‌بخش و ثبات‌بخش موج دوم در عرصهٔ اقتصاد، سیاست، جامعه و علم بتدریج تخریب می‌شوند. این تحولات را در سه حوزه بررسی می‌کنیم: یکم در حوزهٔ روابط اقتصادی و اجتماعی؛ دوم در حوزه اقتدار دولت و سیاستهای اقتصادی‌آن؛ و سوم در حوزهٔ معرفت‌شناسی و علم. در همهٔ این حوزه‌ها گرایش اساسی به سوی تفرّد، تنوع، کثرت، بی‌سازمانی و پراکندگی است.

۱. حوزهٔ اقتصادی و اجتماعی

چنانکه پیشتر اشاره شد، موج سوم بحران اقتصاد سرمایه‌داری از دههٔ ۱۹۷۰ آغاز شد و بر روی روابط اجتماعی و ساخت دولت رفاهی تأثیر تعیین‌کننده‌ای باقی گذاشت. نتیجهٔ این بحران، کاهش تولید ناخالص ملی در اغلب کشورهای غربی، افزایش شمار اعتصابات کارگری، ناکامی دولتها در اجرای سیاستهای کینزی و کورپوراتیستی، افزایش نرخ تورم و... بود. وجوه مختلف این بحران را می‌توان در چهار نکتهٔ اصلی خلاصه کرد: یکم تغییر در روابط کار و سرمایه و فروپاشی روابط صنعتی در سطح ملی؛ دوم تضعیف اقتصاد کینزی و گرایش به بین‌المللی شدن سرمایه‌داری؛ سوم بحران در سازمان‌دهی اقتصادی به شیوهٔ تیلوریسم و گرایش به سوی تمرکززدایی؛ و چهارم گرایشهای ضدفوردیستی در تولید.

در اینجا به توضیح این نکات می‌پردازیم:

۱) چنانکه پیشتر اشاره شد، در **عصر طلایی** سرمایه‌داری، یعنی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، جوامع غربی شاهد افزایش سهم دستمزدها در درآمد ملی بودند. این افزایش به معنی تأمین اشتغال کامل‌تر و تخصیص سهم قابل ملاحظه‌ای از هزینه‌های عمومی جهت تأمین و حفظ اشتغال بود. در همین زمان، اتحادیه‌های کارگری نقشی نیرومند و تعیین‌کننده در عرصهٔ سیاستهای اجتماعی کشورهای غربی به دست آوردند و بویژه در درون کمیسیونهای سه‌جانبه مرکب از نمایندگان اتحادیه‌های کارگری، کارفرمایان و دولت، در تعیین سیاستهای اقتصادی نقش مهمی داشتند. اما، چنانکه برخی از اقتصاددانان استدلال کرده‌اند،

چنین تحولاتی نهایتاً موجب کاهش در میزان سوددهی سرمایه، کاهش در فرصتهای سرمایه‌گذاری و پیدایش رکود اقتصادی شد. با افزایش قدرت اتحادیه‌های کارگری و سلطهٔ آنها بر بازار کار، شرکتها و سرمایه‌داران متوسط که مخالف چنین انحصاری بودند از پیدایش نیروی کار ارزان و غیرقانونی، مرکب از مهاجران و بیکاران استقبال می‌کردند. بدین سان بتدریج نیروی کار غیرسازمان‌یافتهٔ رقیبی در مقابل اتحادیه‌های کارگری شکل گرفت و همین خود از یک سو موجب تضعیف اتحادیه‌های کارگری و از سوی دیگر موجب تشویق گرایشهای بین‌المللی در روابط کار و سرمایه به گونه‌ای شد که در اتحاد اروپا در حال شکل‌گیری بوده است.

۲) تحکیم قدرت اتحادیه‌های کارگری در کشورهای غربی، چنانکه اشاره شد، خود یکی از عوامل مهم در بین‌المللی شدن سرمایه‌گذاری بود. با محدودیتهایی که سیاستهای اقتصادی کینزی برای سرمایه ایجاد می‌کرد، طبعاً تمایل به صدور سرمایه و سرمایه‌گذاری در خارج افزایش می‌یافت. تنگناهایی که اقتصاد کینزی برای انباشت سرمایه در درون کشورهای غربی ایجاد می‌کرد، در پیدایش **کشورهای در حال صنعتی شدن جدید** (NICs) و صدور سرمایه به آنها نقش عمده‌ای داشت. با بین‌المللی شدن اقتصاد سرمایه‌داری، امکان حفظ خودمختاری اقتصادی در سطح ملی و ادارهٔ اقتصاد به شیوهٔ کینزی هر چه محدودتر می‌شد. در نتیجه، میان اقتصادی که هر چه بیشتر بین‌المللی می‌شد با دولت ملی که می‌خواست آن را به شیوهٔ کینزی از داخل اداره کند، عدم تعادلی فزاینده پدید آمد. بدین سان، هویت ملی اقتصاد در عصر تجدد سازمان‌یافته تضعیف می‌شد. به سخن دیگر، تصمیم‌گیری داخلی در مورد مسائل مالی و اقتصادی به نحو فزاینده‌ای از دست دولت خارج می‌گشت و چارچوب دولت ملی ضعیف می‌شد. به طور خلاصه، گسترش تضاد میان خصلت ملی سیاست‌گذاری اقتصادی و گرایش بین‌المللی سرمایه یکی از تحولات عمدهٔ این دوران است. فروپاشی اتحاد شوروی نیز زمینه‌های تازه‌ای برای گسترش فرآیند بین‌المللی شدن سرمایه فراهم آورد. (برخی از نویسندگان، اروپای شرقی پس از فروپاشی اتحاد شوروی را به عنوان **جهان سوم جدید** توصیف کرده‌اند.)

یکـی از تأثـیرات رونـد بـین‌المـللی شـدن سـرمایه واقـتصاد، تـضعیف اتحادیه‌های کارگری در کشورهای غربی بوده است. اتحادیه‌های کارگری اصولاً گرایش و خصلت ملی داشته‌اند، اما با بین‌المللی شدن اقتصادی، کنترلی که آنها بر روی سیاستهای اقتصادی، دستمزدها و قیمتها اعمال می‌کردند تـضعیف شـده است. با توجه به فرآیند تضعیف اتحادیه‌های کارگری هویتهای طبقاتی‌ای که در دوران پیشین تبلور یافته بودند نیز تضعیف می‌شوند.

به طور کلی تأثیر عمدهٔ فرآیند بین‌المللی شدن سرمایه را باید در تضعیف ساختار دولت ملی و کاهش امکان مدیریت کلان اقتصادی و نهایتاً ترک تدریجی سیاستهای کینزی جست. در نتیجه، دولت جایگاه برجستهٔ خود بر فراز اقتصاد را از دست می‌دهد و خود به یکی از بازیگران اقتصادی تبدیل می‌شود. از اواسط دههٔ ۱۹۷۰ دولتهای رفاهی غرب تعهد خود نسبت به تأمـین اشـتغال کـامل را بتدریج کنار گذاشتند و ثبات پولی را بر عدم اشتغال ترجیح دادند. وقتی عوامل مؤثر بر سیاست‌گذاری اقتصادی از حدود مرزهای ملی فراتر می‌روند، سیاست کنترل اقتصادی در داخل ناممکن می‌گردد. سیاستهای مداخلهٔ اقـتصادی دولت ملی نیرومند، لازم و ملزوم یکدیگر بوده‌اند. بنابراین وقـتی کـه امکـان کـنترل داخلی اقتصاد کاهش یابد، بنیادهای دولت ملی نیز تضعیف می‌شود. در نتیجه، هویت ملی نیز که از عناصر مهم تجدد سازمان‌یافته بود، رو به زوال می‌گذارد. به طور کلی روند بین‌المللی شدن سرمایه، بنیادهای دولت ملی را تضعیف می‌کند.

۳) سومین تحول را باید در افول تیلوریسم یافت. تیلوریسم به عنوان نظریهٔ مدیریت صنعتی در عصر تجدد سازمان‌یافته، بر اعمال انضباط دقیق بر فرآیند تولید و مدیریت علمی شرکتهای تولیدی و حفظ سلسله مراتب سازمانی به طور دقیق تأکید می‌کرد. به عبارت دیگر، تیلوریسم، به جای عامل انسانی بر سازمان و انضباط تأکید می‌کرد. تیلوریسم اوج همان فرآیندی بود که مارکس بـه عـنوان ارزش‌زدایی از جهان انسانی و پرارزش کردن جهان اشیاء و کالایی کردن کـار و کارگر توصیف می‌کرد. طبعاً چنین شیوهٔ مدیریتی بـاید در ایـجاد نـاآرامـیهای کارگری در کشورهای غربی نقش داشته باشد. به هر حال در شیوه‌ها و نظریات جدید مدیریت، برعکس، بر عامل انسانی و واگذاری بخشی از مسئولیتها بـه

کاگران و تمرکززدایی تأکید می‌شود. تحول مشابهی نیز در اتحاد شوروی به عنوان مظهور تجدد سازمان‌یافته‌تر پیش آمد. در آن کشور **استخانوویسم** معادل تیلوریسم آمریکایی بود؛ اما از دهۀ ۱۹۶۰ به بعد با تعیین تفاوتها و درجات دستمزدها بر عامل انسانی تأکید شد. به طور کلی هر چند تحولات در این زمینه جزئی و پراکنده بوده است، می‌توان گرایش به تنوع و کثرت‌گرایی را در مدیریت صنعتی مشاهده کرد. نتایج کلی این تحولات را می‌توان در افزایش استخدام غیرسازمانی، گسترش عرصۀ خصوصی، افزایش ابتکار فردی و کاهش نقش فرمانبرداری اداری و خشک به شیوۀ تیلوری مشاهده کرد.

۴) یکی از ویژگیهای اصلی نظام اقتصادی در تجدد سازمان‌یافته، تولید انبوه به شیوۀ فوردیسم بوده است. فوردیسم اشاره به تولید انبوه کالاهای کم‌تنوع و باهزینۀ کم برای اشغال بازار مصرفی انبوه دارد. استانداردسازی، رویّۀ اصلی ایدئولوژی صنعتی فوردیسم بوده است. تولید انبوه و استانداردسازی، تنوع و تکثر و فردیت را تضعیف می‌کند و سازمان‌دهی را در سطح زندگی مصرفی انبوه مردم گسترش می‌دهد. اما ابداعات فنی ربع آخر قرن بیستم در زمینۀ تکنولوژی‌های لیزری و میکروالکترونیکی، یا به اصطلاح **سیستم‌های ثانویه**، امکان تنوع و دخالت فردی در استفاده از ابزارها را گسترش بخشیده است. این تحول، خود تا اندازه‌ای بازتاب تحولاتی است که بر ضد تیلوریسم در مدیریت صنعتی پدید آمده است. همچنین باید از تأثیر عواملی چون رقابت فزاینده در سطح بازار جهانی و پیوستن اعضای جدید به جرگۀ کشورهای صنعتی در این زمینه یاد کرد. چنانکه پیشتر دیدیم، تکنولوژی عصر تجدد سازمان‌یافته در پرتو تیلوریسم و فوردیسم فضای اجتماعی را اشغال کرده و شبکه‌ای از روابط یکدست را بر آن تحمیل نموده بود. حال، تنوعی که در نتیجۀ تحولات تکنولوژیک اخیر پدید آمده می‌تواند از اشباع و اشغال کامل فضای اجتماعی بکاهد و امکان تجلی فردیت بیشتری را تأمین کند. در این مورد باید ازآثار فردیت‌بخش استفاده از وسایلی چون کامپیوترهای شخصی، تلفنهای همراه، اینترنت و... یاد کرد. بنابراین، فرد در این فضای اشغال شدۀ تکنولوژیک مجال حرکت بیشتری می‌یابد.

۲. حوزهٔ سیاسی

عصر تجدد سازمان‌یافته عصر گسترش اقتدار دولت در اشکال مختلف (دولت رفاهی، سوسیالیسم دولتی، توتالیتریسم) بود. نقش دولتها در آن دوران در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی بسیار فعال شد. دولتهای این دوران به معنای کلی‌تر کلمه، **رفاهی** بودند و در جهت تأمین نوعی از عدالت اجتماعی و کاهش تضادهای طبقاتی، از طریق کاربرد تکنولوژی علمی پژوهش کمّی و آماری، **قدرت مشرف بر حیات** گسترده‌ای به دست آورده بودند. همچنین چنانکه اشاره شد، دولت ملی و اقتصاد کینزی لازم و ملزوم یکدیگر بودند و رفاه از طریق قدرت دولتی تأمین می‌شد که در محدودهٔ اقتصاد ملی دخالت گسترده می‌کرد. اما با توجه به تحولاتی که در عرصهٔ روابط اجتماعی و اقتصادی از اواسط دههٔ ۱۹۷۰ به وقوع پیوست، گرایش به حذف نقش دولت در اقتصاد و آزادسازی یا خصوصی‌سازی، در دههٔ ۱۹۸۰ شتاب گرفت. **دخالت‌زدایی** به معنای اعادهٔ حدود و قیود لیبرالی بر اقتدار دولت وتأکید بر تواناییهای جامعه برای سازمان‌دهی به خود بود. برخی از نویسندگان از این تحول به عنوان **بحران بوروکراسی** نام برده‌اند. تجلی عملی این تحول را می‌توان در تفویض بسیاری از وظایف دولتی به بخشهای خصوصی، کاهش در هزینه‌های عمومی، فروش شرکتهای دولتی، خصوصی‌سازی خدمات مختلف و... مشاهده کرد. چنانکه پیشتر دیدیم تأمین اجتماعی، تکنولوژی سیاسی دولت رفاهی در مقابل مخاطرات نظام سرمایه‌داری برای فرد بود. اما اینک با گرایش جهانی شدن فزایندهٔ اقتصاد و سرمایه و در نتیجه، ناتوانی دولت در کنترل اقتصاد داخلی و کاهش هزینه‌های عمومی و آزادسازی اقتصادی، اهمیت این تکنولوژی سیاسی رو به کاهش می‌گذارد. بدین سان دولت نقش خود به عنوان کارگزار کلی را بتدریج از دست می‌دهد و به عنوان شریک و داور ظاهر می‌شود.

بر طبق تحلیل برخی از جامعه‌شناسان غربی، دولت رفاهی دارای سه وجه عمده بود: یکی وجه دموکراتیک یا ایدئولوژیک و مشروعیت‌بخش، که به موجب آن دولت به عنوان نمایندهٔ اراده و حاکمیت مردم می‌بایست در جهت تأمین خدمات عمومی و حل تضادهای اجتماعی و ایجاد سازش و همگونگی

اقدام کند؛ دیگری وجه بوروکراتیک، که در عصر تجدد سازمان‌یافته و سرمایه‌داری سازمان‌یافته مکمّل و لازمهٔ وجه دموکراتیک تلقی می‌شد؛ و سومی وجه خصوصی، که ناظر به پیوند میان قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی یا گروههای عمدهٔ فشار و نفوذ در حوزهٔ سرمایه بود. اینک با توجه به تحولاتی که در زمینهٔ بین‌المللی شدن سرمایه و خروج کنترل کامل اقتصادی از دست دولت ملی و گرایش به خصوصی‌سازی و کاهش هزینه‌های عمومی پدید آمده بود، وجه بوروکراتیک دولت به نحو فزاینده‌ای تضعیف می‌شد و در عوض، رابطهٔ قدرت سیاسی با بخش خصوصی تقویت می‌گردید. بحران بوروکراسی به معنای عدم امکان استمرار نظارت و اشراف دولت بر حیات جامعه است. دولت رفاهی از طریق تکنولوژی علم آمار می‌توانست نیازهای مردم را به عبارتی، کشف و به عبارت دیگر، وضع کند. به سخن دیگر، جامعهٔ مدنی مقید به ملاحظات قدرت دولتی است، اما با تضعیف جایگاه مرکزی دولت امکان این گونه نظارت و اشراف بر حیات اجتماعی محدود می‌شود.

تحول دیگری که در حوزهٔ سیاسی اتفاق افتاد، ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید، خارج از چارچوب احزاب سیاسی بود. احزاب سیاسیِ مستقر و سازمان‌یافته، رکن سیاسی اصلی تجدد سازمان‌یافته بوده‌اند و در درون جامعهٔ مدنی از نوعی استیلا برخوردار بوده‌اند. با این حال، پیدایش جنبشهای اعتراض مدنی مثل جنبش ضدتسلیحاتی و جنبش محیط زیست در خارج از چارچوب احزاب، خود دلیلی بر بحران تخریب بوده است و این خود اشاره به فرآیند تحول در الگوی مشارکت سیاسی در دوران اخیر دارد. به طور طبیعی، تضعیف پیوند همه‌جانبه میان احزاب و جامعهٔ مدنی باید از دلایل عمدهٔ این تحول باشد. از سوی دیگر، افزایش میزان عدم مشارکت مردم در انتخابات (بر اساس پژوهشهای موجود) از جمله تبعات چنان تضعیف پیوندی است. همچنین پیدایش احزاب میانه و ظهور راست نو در برخی از کشورها نیز نشانهٔ بحران مشروعیت احزاب مستقر و عدم تکافوی الگوی مشارکت موجود بوده است. در واکنش به این وضعیت، برخی از احزاب سیاسی در کشورهای غربی در سازمان درونی خود تجدیدنظر کرده‌اند تا جنبشهای اجتماعی جدید را در خود جذب کنند و یا خود

را به عنوان سخنگوی رسمی آن جنبشها عرضه دارند. در نتیجه، بتدریج احزاب سیاسی از حالت انجماد پیشین خارج می‌شوند و روابطی با جنبشهای اجتماعی مختلف پیدا می‌کنند و به تبع آن، تحولاتی در ساختار و سمت‌گیری آنها پیدا می‌شود. بدین سان، احتمال آن که احزاب مستقر از شکل ماشین جمع‌آوری آراء خارج شوند و به نوعی جنبش سیاسی معطوف به مسائل جاری تبدیل گردند، افزایش می‌یابد.

یکی دیگر از عوامل تضعیف ساختار دولت ملی را باید در گسترش ارتباطات جهانی، روند جهانی شدن اطلاعات و فرهنگ، تضعیف مرزهای فرهنگی، گسترش همبستگی منطقه‌ای، تضعیف مرزهای گمرکی و تحولاتی از این دست جست.

۳. حوزهٔ فکری

اگر موج دوم تجدد را عصر نظریه‌پردازیهای بزرگ و کلان بدانیم، موج سوم تجدد عصر در هم شکستن این گونه نظریه‌های عام و جهانشمول است. از این رو علوم اجتماعی در این دوران، به طور کلی دچار بحرانی سراسری شده‌اند. اینک خود علوم اجتماعی، چونان فرآورده‌هایی تاریخی، از بیرون مورد وارسی قرار می‌گیرند و بنابراین در آنچه از نگاه درونیِ این علوم، قطعیت و عینیت به شمار می‌رفت تردید می‌شود. بدین سان، مثلاً تصور عینی جامعه به عنوان پدیده‌ای که دارای ساختها و کارویژه‌های ثابت است (آنچنان که در جامعه‌شناسی کارکردی مسلط بر دانشگاههای غرب مطرح می‌شد) نفی می‌گردد. همچنین از این دیدگاه جدید، بر تقیّد علوم اجتماعی به متنهای تاریخی و فرهنگی و عدم امکان فراغت آنها از خواستها و ارزشها تأکید می‌شود. به طور کلی فروپاشی تجدد سازمان‌یافته، با فروپاشی دعاوی حقیقت علوم اجتماعی همراه بوده است که عموماً تقلیل‌گرا و کلیت‌گرا بوده‌اند. در عوض و در مقابلِ این گونه دعاوی حقیقت کلی، از تفرّد، عدم تجانس، جزئیت و عدم مرکزیت و روایات کوچک در زندگی روزمرّه سخن می‌رود و این همان چیزی است که امروزه به نام تفکر پست‌مدرن شناخته می‌شود.

به طور کلی تفکر پست‌مدرن، نقّاد عقلِ سوژه‌محور یا **فلسفه آگاهی** است و بر گفتمانهای فلسفی تجدد حمله می‌برد. به سخن دقیق‌تر، اندیشهٔ پست‌مدرن ضد هر گونه بنیان‌گرایی یا ذات‌گرایی فلسفی است و هر گونه معرفت عینی دربارهٔ جهان را نفی و انکار می‌کند. مواضع اصلی تفکر پست‌مدرن را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد: نفی مواضع استعلایی در اندیشه، نفی نظریهٔ بازتاب در معرفت‌شناسی، نفی تمایزهای به ظاهر بنیادی در اندیشهٔ انسان، نفی روایتهای کلان مثل روایت ترقی و توسعه، نفی سوژهٔ خودمختار، نفی اوصاف ذاتی انسان به شیوهٔ عقل‌گرایی دکارتی، نفی هر گونه قطعیت، وحدت و بساطت، تأکید بر خصلت تاریخی عقل و معرفت، تأکید بر پراکندگی و عدم وحدت فرد و متن، تأکید بر همبستگی انسان و جهان یا سوژه و ابژه، تأکید بر تعیین‌کنندگی گفتمانها نسبت به کردارها و اَشکال زندگی، و به طور کلی انکار امکان دستیابی به هر گونه حقیقتی.

از این میان بر چند نکتهٔ اصلی باید تأکید کرد: یکی این که تفکر پست‌مدرن، بر خلافِ مواضع فلسفی بنیان‌گرا، منکر امکان نمایش واقعیت است و به جای آن تنها بر امکان بازنمایی وضع واقعیت تأکید می‌کند. تفکر پست‌مدرن، تنها بازنمایی واقعیت را ممکن می‌داند و بازنمایی، حوزهٔ نشانه‌ها و مفاهیم است. بدین سان، بازنمایی در مقابل حضور امر تجربی و عینی قرار دارد. از این دیدگاه هیچ واقعیتی بلاواسطه حاضر نیست، بلکه وابسته به زبان و نشانه‌هاست. هیچ دادهٔ عینی شفاف و بلاواسطه‌ای درکار نیست و واسطهٔ زبان همواره نمایش عینی واقعیت را ناممکن می‌سازد؛ همواره پردهٔ زبان بر روی واقعیت کشیده شده است.

از دیدگاه پست‌مدرن، هر آنچه تاکنون واجد وحدت تلقی می‌شده در واقع چندگانه است. هر پدیده‌ای بافتی از روابط پیچیده است. انسان، کلمات، معانی، متون، تاریخ و...، همگی فاقد وحدت هستند. هیچ متنی معنای واحد و کاملی ندارد، بلکه به صورتهای گوناگون قابل تعبیر است. بنابراین بر خلاف تصورات بنیان‌گرایانه، در فلسفه‌های عقلانی، هیچ مبنای غایی و اصلی‌ای در پس پدیدارها نیست. در پس سطح هیچ متنی هیچ معنای عمیقی در کار نیست.

از دیدگاه پست‌مدرن، مفاهیمی مثل حقیقت، عقلانیت، عدالت و...، از

فرآیندهایی که خود توصیف می‌کنند استقلال ندارند. چنین ارزشها و هنجارهایی از متن زبان، تجربه و علایق اجتماعی جدا نیستند، بلکه خود فرآوردهٔ فرآیندهای گفتمان و قدرتند.

یکی از ارکان اصلی اندیشهٔ پست‌مدرن مفهوم غیریت است. از این دیدگاه، انسان معانی، اندیشه‌ها و...، همگی وحدت ظاهری خود را تنها از طریق فرآیند حذف و غیریت به دست می‌آورند. برای ایجاد هویت در مورد هر چیز، باید چیزهای دیگر، غیر و بیگانه شوند. به طور کلی ایجاد هویت در هر حوزه‌ای مستلزم غیرسازی است.

بدین سان، دیدگاههای پست‌مدرن نقدهای عمده‌ای بر علوم اجتماعی مدرن وارد ساخته‌اند. پارادایم‌های بزرگ نظری در این علوم بداهت خود را از دست داده و خود به عنوان فرآورده‌ای تاریخی موضوع تحلیل انتقادی قرار می‌گیرند. از دیدگاه جامعه‌شناسی، بحران علوم اجتماعی همراه با تحولات اقتصادی و سیاسی مذکور در بالا، تبعات مهمی برای جایگاه فرد و هویت فردی به بار می‌آورند و صورت‌بندی مفهومی تازه‌ای از جامعه به دست می‌دهند. به عبارت دیگر، فروپاشی تجدد سازمان‌یافته و معارف آن در اندیشهٔ پست‌مدرن بازتاب می‌یابد. از یک دیدگاه، نقدهای پست‌مدرن بر تجدد سازمان‌یافته از نظر جایگاه تاریخی، همانند نقدهای متفکرانی چون ماکس وبر بر تجدد لیبرالی است. تأکید پست‌مدرنیسم بر تفرّد و تنوع و عدم تجانس و جزئیت و عدم مرکزیت و مرکززدایی، در واقع واکنش اساسی نسبت به مبانی تجدد سازمان‌یافته بوده است. از این دیدگاه، علم سازمان‌یافته مقتضای تجدد سازمان‌یافته بوده است. مقایسهٔ تصورات علوم اجتماعی دوران بعد از جنگ دوم جهانی و دیدگاه پست‌مدرن، دربارهٔ فرد و هویت فردی، می‌تواند گسستی را که در نگرشهای دوران دوم و سوم تجدد پدید آمده روشن سازد.

به طور کلی در گفتمان تجدد سازمان‌یافته دو تفسیر از وضعیت فرد و هویت فردی در جامعه عرضه شده بود: یکی نظریهٔ نقشهای فردی در درون جامعه‌شناسی کارکردی، که به موجب آن، فرد مقید به نقشهای از پیش داده شده‌ای است و آنها را ایفا می‌کند. از این دیدگاه، همبستگی و انسجام جامعه

نتیجهٔ استمرار این نقشهاست. دیگری نظریه جامعهٔ توده‌ای، که به موجب آن با فروپاشی همبستگی سنتی و وقوع جابه‌جاییهای بزرگ اجتماعی، فرد ذره‌گونه، منزوی و گسیخته می‌شود و در معرض دستکاری یا بسیج نیروهای اقتصادی یا سیاسی قرار می‌گیرد. در هر دو تعبیر، فردیت به عنوان آرمان تجدد اولیه پایمال شده است. هم نقشها و هم نیروهای نامرئی جامعهٔ توده‌ای که فرد را احاطه می‌کند، هر دو فرافردی هستند. از لحاظ عملی، فرد نقشهای از پیش داده شدهٔ ملی، طبقاتی، سیاسی و اقتصادی را ایفا می‌کند. چنین نقشهایی هویت‌بخش فردند و چنین هویتی که مقید به نقشهاست، ثابت و ایستاست. در حوزهٔ سیاسی، فرد نقشهای از پیش تعیین شده‌ای را ایفا می‌کند. **رفتار سیاسی** (در مقابل **عمل سیاسی**) همان اجرای نقشهای قابل انتظار است. نظریهٔ نقشهای فردی، در واقع، ذاتیِ تجدد سازمان‌یافته بوده است؛ زیرا سازمان مجموعه‌ای از نقشهاست. چه در نظریه نقشهای فردی و چه در نظریهٔ جامعهٔ توده‌ای، فرد امکان هویت‌بخشی به خود ندارد. زیرا هویت او به وسیلهٔ کلیت جامعه تعیین شده است. فرد بر حسب مقولات کلی‌ای مثل طبقه و ملیت به خود می‌اندیشد.

در مقابل چنین وضعی، جامعه‌شناسانِ موج سوم تجدد از ظهور فردیت و فردگرایی جدیدی سخن می‌گویند. از این دیدگاه، فضای تازه‌ای برای شکل‌گیری هویتهای دیگر در حال انبساط است. با فروپاشی دولت رفاهی، مسئولیت فردی افزایش می‌یابد و همراه با آن ناامنی‌ها و مخاطرات اجتماعی از یک سو، و امکان ابراز فردیت از سوی دیگر، گسترش می‌یابد. کاهش هزینه‌های عمومی و تأمین اجتماعی از یک سو، و خصوصی‌سازی زندگی اقتصادی از سوی دیگر، زمینهٔ اقتصادی این تحول را فراهم می‌آورد. مردم دیگر برخلاف گذشته صرفاً بر حسب مقولات طبقاتی و ملی به خود نمی‌اندیشند؛ بلکه با تضعیف مبانی این هویتها، هویت فردی امکان تنوع و سیلان بیشتری می‌یابد. به طور کلی با ضربه‌هایی که به وجوه سیاسی و اقتصادی تجدد سازمان‌یافته وارد می‌شود، مجال خودمختاری فردی افزایش می‌یابد. همهٔ این تحولات نقطهٔ مقابل گرایش پیشین به یکسان‌سازی در همه عرصه‌ها هستند. از دیدگاه این جامعه‌شناسان، اگر اساس هویت فردی در تجدد سازمان‌یافته شغل و موقعیت طبقاتی بود، این در

موج سوم، مصرف و زندگی شخصی به عنوان چنین ملاکی ظاهر می‌شود.

در مقایسه‌ای کلی میان وضعیت جامعه در دوران دوم و سوم تجدد، چند نکتهٔ کلی را می‌توان ذکر کرد. یکی این که در ادوار پیشین تجدد، آموزش اخلاقی نقشی اساسی داشت و اخلاق بورژوایی هستهٔ اصلی آن را تشکیل می‌داد. پیش‌بینی زندگی، ترقی‌خواهی و سازمان‌دهی به زندگی بر حسب آن مقولات اخلاقی، اساس زندگی فرد بود. در مقابل، جامعه‌شناسان موج سوم از فروپاشی قطعیتهای اخلاقی، مرکززدایی از اخلاق و ارزشهای اخلاقی و تأکید بر فرد به عنوان محور همه چیز، سخن می‌گویند. اگر این نکته، که یکی از نویسندگان عنوان کرده است، درست باشد که کشف فرد مهم‌ترین کشفی است که در تمدن غربی انجام گرفته است، در آن صورت در موج سوم تجدد این کشف معنادارتر شده است. نکتهٔ دیگر این که اگر زندگی اجتماعی به طور کلی در عصر تجدد سازمان‌یافته بر اساس استانداردسازی استوار بود، در موج سوم این اساس در حال فروپاشی است و به جای آن تنوع و تکثر در حوزه‌های مختلف اجتماعی در حال ظهور است. همچنین عقلانیت تجدد در مفهوم محدود آن، که در سازمان‌دهی به سوژهٔ فردی که کردارهای اجتماعی مسلط بود، اینک مرزهای روشن خود را از دست می‌دهد و تمایزهای میان عقلانی و غیرعقلانی، امری قراردادی، گفتمانی و تاریخی به شمار می‌آید. وجه تمایز دیگری که جامعه‌شناسان مطرح کرده‌اند، تضعیف گروههای مرجع در زندگی اجتماعی است. وجود چنین گروههایی شرط سازمان‌دهی به زندگی اجتماعی، و تضعیف آنها شرط سازمان‌زدایی است و فردیت تنها در فقدان مرجع معنی می‌یابد. گروه مرجع گروهی است که فرد، خودآگاه یا ناخودآگاه خودش را به وسیلهٔ آن هویت می‌بخشد. برای مثال، دانشجویان، روشنفکران بزرگ را مرجع خود قرار می‌دهند. به طور کلی اگر در تجدد سازمان‌یافته بر انتخاب عقلائی، آموزش اخلاقی، سازمان‌دهی مرکزی به زندگی، استانداردسازی و هویت پایدار فردی تأکید می‌شد، در موج سوم تجدد از فروپاشی قطعیتها، تمرکززدایی در همهٔ زمینه‌ها، تضعیف هویتهای یکپارچه و منسجم و ظهور فضاهای تازه‌ای برای تکوین هویتهای جدید فردی سخن می‌رود.

با این توصیف، از دیدگاه پست‌مدرن در موج سوم تجدد وضعی پیش می‌آید

که علوم اجتماعی مدرن نمی‌توانند آن را تبیین کنند و از این رو خود منقضی می‌شوند. چنین علومی مدعی فهم‌پذیری کل واقعیت اجتماعی، انسجام همهٔ کردارها و اعمال اجتماعی انسان و عقلانیت کنشها بوده‌اند. اما از دیدگاه پست‌مدرن، امکان دستیابی به تصویری از جهان واقع با معیارهای معتبر، به وجهی که مورد توجه علوم اجتماعی مدرن بوده، به کلی منتفی است. علوم اجتماعی، خود روایتهای بزرگی بوده‌اند و یا بر اساس روایتهای بزرگی قرار داشته‌اند که خود ذاتاً تاریخی هستند. از این رو امکان نمایش ادراکی و عینی تاریخ و جهان به وسیلهٔ علوم اجتماعی منتفی است. در واقع، تنها ویژگیهای عمدهٔ تجدد به صورت مفروضات اصلی علوم اجتماعی درآمده بوده‌اند. مثلاً مفاهیمی مثل ملیت و طبقه و جامعه که اساس نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی را تشکیل می‌دهند، خود جزئی از تاریخ تجدد بوده‌اند. روایت ترقی و یوتوپیا روایتی است که جزئی از خود تاریخ تجدد است. همهٔ سنتهای فکری بزرگ قرنهای هجدهم تا بیستم در پی عرضهٔ تصویر منسجم و بنیادینی از تاریخ و جامعه بودند و برای تاریخ، مراحل اجتناب‌ناپذیری قائل می‌شدند. هر یک از این سنتهای فکری، بنیانی مرکزی برای زندگی اجتماعی انسان در نظر می‌گرفتند و می‌خواستند سایر وجوه حیات انسان را به آن بنیان تقلیل دهند. در دیدگاههای مختلف، وجه تولید، عقلانیت، همبستگی، تکامل و جز آن، چنین بنیانی محسوب شده‌اند. بر این اساس فرض می‌شود که تاریخ، آغاز، میانه و فرجام مشخصی دارد. تنها اگر از هر یک از این دیدگاههای بنیان‌گرا به تاریخ و جامعه نگاه کنیم، آنگاه تاریخ و جامعه، مرکزیت و معنا پیدا می‌کند و حال اگر تاریخی بودن این دیدگاهها را بپذیریم، آنگاه چنین مرکزیت و معنایی در کار نخواهد بود. موج سوم تجدد با پایان بخشیدن به اعتبار علوم اجتماعی مظهر چنین وضعی است.

از دیدگاه پست‌مدرن، نقدهای عمده‌ای بر علوم اجتماعی وارد شده است: یکی این که این علوم به رغم تظاهر به تجزیهٔ ارزش از واقع، خود مبتنی بر پیش‌داوریهای ارزشی و هنجاری هستند و واقعیتهای مورد مطالعهٔ خود را بر این اساس گزینش می‌کنند. چنین ملاحظاتی طبعاً ازمتنهای فرهنگی خاصی برمی‌خیزند و بنابراین چنین علومی جزئی از فرهنگ هستند و نمی‌توانند داعیهٔ

عمومیت داشته باشند. برای نمونه، برخی روایات بزرگی که در تاریخ غرب پیدا شدند، مثل روایت ترقی و رهایی، پیش‌زمینه و توجیه‌کننده علوم اجتماعی هستند. بنابراین در هر عصر و زمانه‌ای پیش‌داوریها و روایاتی هستند که بنیاد علوم آن عصر را تشکیل می‌دهند. امروزه هم در متن روایت سیاست‌گذاری اجتماعی، حفظ وضع موجود و تثبیت روابط قدرت، با استفاده از سرمایه‌های خصوصی و عمومی طرحهای تحقیقاتی صورت می‌گیرد و هر چه سرمایه و هزینهٔ به کار رفته در آن پژوهشها بیشتر باشد، نتایجی که به دست می‌آید، حقیقی‌تر تلقی می‌شود. به طور کلی اگر چنین تعبیری از علوم اجتماعی پذیرفته شود آنگاه در فهم‌پذیری و قابلیت کنترل واقعیت اجتماعی به عنوان عناصر اصلی پروژهٔ تجدد تردید ایجاد می‌شود. پست‌مدرنیسم در واقع با زیر سؤال بردن علوم اجتماعی مدرن، امکان فهم‌پذیری و امکان کنترل جهان واقع را انکار می‌کند. از چنین دیدگاهی علوم اجتماعی با کشف/وضع هنجارها و قواعد، در مقابل خواست اولیهٔ تجدد یعنی خودمختاری و آزادی فردی قرار می‌گیرند و با وضع حقایق، فرد را محدود می‌سازند.

به طور کلی بر اساس استدلالهای فوق، با تحولاتی که در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فکری در موج سوم تجدد در حال تکوین است، به وحدت، تمرکز و اقتدار در هر زمینه آسیب وارد شده و زمینه برای تفرّد، پراکندگی و فردگرایی جدیدی فراهم شده است. برخی این گرایش را بازگشت به آرمانهای تجدد اولیه می‌دانند، در حالی که برخی دیگر، تفاوت و تنوع فرهنگها، نفی ارزشهای جهانشمول، تکوین هویتهای متکثر، فروپاشی هویتهای ساختگی دوران پیشین، رفع محدودیت از خودمختاری فردی، جهانی شدن از یک سو (به معنی تنوعات فرهنگی) و فردی شدن از سوی دیگر (به معنی در هم شکسته شدن هویتهای جمعی)، سنخیت اخلاقی و تنوع زیست جهانها را ویژگی موج سوم تجدد می‌شمارند.

گسترش امواج تجدد مرکزی و شکل‌گیری تجدد پیرامونی

در بخشهای گذشته از سه دوران عمده در تجدد غربی سخن گفتیم: یکی تجدد

لیبرال، دوم تجدد سازمان‌یافته، و سوم عصر فراتجدد. از آنجا که تمدن و تجدد غربی به دلایل گوناگون، سرانجام خصلتی جهانی و جهانگیر یافت، می‌توان از بازتاب ادوار سه‌گانهٔ تجدد غربی در سرزمینهای غیرغربی و تشکیل تجددهای پیرامونی نیز سخن به میان آورد. البته باید توجه داشت که سه دوران تجدد در غرب، تحولی طولی و تاریخی بودند، در حالی که بازتاب آن امواج در سرزمینهای غیرغربی به شیوه‌ای عرضی یا سطحی و جغرافیایی صورت پذیرفت. در این بازتاب جغرافیایی، تجربهٔ مرکز یا تجدد مرکزی غرب به اَشکالی پیچیده و مخدوش به دیگر سرزمینهاانتقال یافت. این بازتاب با توجه به پیشینه‌های تاریخی، ساختهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی سرزمینهای مختلف غیرغربی در اشکال گوناگونی ظاهر شد و فضای تازه‌ای برای شکل‌گیری **تاریخ جدید** آن کشورها به وجود آورد. البته پیشینهٔ سیاسی سرزمینهای غیرغربی از حیث نوسازی، طبعاً شباهتها و تفاوتهایی با کشورهای غربی داشت. در هر دو مورد، اشرافیت زمیندار، شهرهای تجاری ودولتهای سنتی متمرکز از عناصر اصلی ساختار اجتماعی بودند. از سوی دیگر، در سرزمینهای شرقی تنوع ساختاری در سطح پایین‌تری بود، گروههای مدنی ضعیف‌تر بودند، اشرافیت زمیندار از استقلال عمل کافی برخوردار نبود، حس ملیت ضعیف‌تر و شکافهای قومی و مذهبی شدیدتر بود.

به هر حال، میان تجربهٔ تاریخی تجدد در غرب و بازتاب جغرافیایی آن تفاوتهای اساسی وجود دارد و از همین رو نمی‌توان تجربهٔ بازتاب یافته را جزئی اندامواز از خود تجربهٔ تجدد به شمار آورد. نخست این که نمی‌توان بدرستی واژهٔ تجدد (Modernity) را به طور مطلق در مورد تجربهٔ بازتاب‌یافتهٔ آن به کار برد؛ بلکه باید از تجدد پیرامونی سخن گفت. عنوان دیگری که اغلب برای توصیف این تجربه به کار می‌رود **نوسازی** یا **مدرن‌سازی** (modernization) است. **نوسازی** بر خلاف تجدد، محصول عمل آگاهانهٔ کارگزاران اجتماعی بوده است. به سخن دیگر، در حالی که تجدد غربی فرآیندی خودجوش و محصول انقلاب فکری و نظری قرون جدید بود که بعدها به وسیلهٔ انقلابهای صنعتی و سیاسی تکمیل شد، روند نوسازی درکشورهای غیرغربی، تجربه‌ای غیر خودجوش، بازتاب یافته و محصول مداخله یا تداخل فرهنگها و تمدنها بوده است. همین خصلت، نقش تعیین‌کننده‌ای

در سرنوشت تاریخی تجربهٔ نوسازی در سرزمینهای غیرغربی داشته است.

تفاوت دیگر میان تجدد غربی و تجربهٔ نوسازی را باید در سرعت تحولات یافت. تجدد غربی فرآیندی تدریجی و آهسته بود که در طی چندین قرن تکوین و تکامل یافت، در حالی که تجربهٔ نوسازی در سرزمینهای غیرغربی فرآیندی نسبتاً ناگهانی و پرشتاب بود؛ و به تعبیری به شیوهٔ **گرمخانه‌ای** صورت گرفت. همین خصلت ناگهانی و پرشتاب بودن فرآیند نوسازی، تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر **تاریخ جدید** آن کشورها باقی گذاشت. ایجاد ناهماهنگیهای آشکار و فاحش **سیستمیک** میان حوزه‌های مختلف فنی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، تأخر فرهنگی، رویارویی و کشمکش میان **سنت** و **مدرنیسم** و افزایش پتانسیل منازعهٔ فکری و اجتماعی، از جمله پیامدهای همین خصلت شتابزده وناگهانی بودن فرآیند نوسازی بوده است.

تفاوت دیگری که با تفاوتهای مذکور مرتبط به نظر می‌رسد، این است که تجدد غربی اساساً تجربه‌ای **ناخودآگاه** بود. یعنی کارگزاران تجدد، الگویی برای ایجاد جامعهٔ مدرن در پیش روی خود نداشتند، در حالی که برعکس، در تجربهٔ نوسازی در سرزمینهای غیرغربی الگوی غرب برای اقتباس نوسازان و مصلحان اجتماعی و سیاسی وجود داشت. در عین حال، همین سرمشق و الگو با تقویت امکان تقلید از تجربهٔ تجدد غربی، افقها و امکانات محتمل دیگر برای نوسازی را محدود و محصور می‌ساخت. به سخنی فلسفی، نوعی از آگاهی، امکان انواع دیگر را محدود می‌کرد. به هر حال، اگر هم انواع دیگری از آگاهیِ به ظاهر فاقد سرمشق، برای نوسازی درکشورهای غیرغربی پدیدار شد (مانند تجربهٔ کمونیسم شرقی) شرط امکان آن آگاهیها هم همان آگاهی اولیه از تجربهٔ تجدد غربی بود.

پس از توضیح تفاوتهای عمده میان تجربهٔ تجدد غربی و نوسازی در سرزمینهای غیرغربی، به بررسی شرایط و عواملی می‌پردازیم که گسترش تجدد به آن سرزمینها را محدود و مشروط ساختند. چنانکه به تفصیل دیده‌ایم، محدودیتها و مرزگذاریهای تجدد در غرب، هم از شرایط تاریخی و اجتماعی کشورهای غربی و هم از محدودیتهای درونی پروژهٔ تجدد برمی‌خاست. حال در مورد تجربهٔ نوسازی باید دید که مقتضیات تاریخی و اجتماعی سرزمینهای

غیرغربی چگونه در شکل‌گیری تجدد پیرامونی در آنها به شیوه‌ای خاص مؤثر واقع شدند و موجب تعدیل یا تغییر و یا مخدوش‌سازی آن گشتند. یکی از عوامل مؤثر در این میان، موقعیتهای زمانی انتقال پروژهٔ تجدد است. در این مورد، باید بویژه به روابط بین‌المللی و رقابتهای سیاسی و نظامی کشورها اشاره بکنیم. در آغاز، فرآیند صنعتی شدن و گسترش توان مالی و فن‌آوری انگلستان موجی از رقابتهای سیاسی و نظامی در اروپا برانگیخت. با گسترش آن فرآیند، امواج تازه‌ای از رقابت بین‌المللی در شعاع جغرافیایی گسترده‌تری پدیدار شد. در اروپای مرکزی، واکنش پروس به فرآیند توسعهٔ غرب اروپا به شکل تجدد سرواژ به منظور افزایش تولیدات کشاورزی و رقابت با اروپای غربی ظاهر شد. موج دوم سرواژ در اروپای مرکزی یکی از تحولات عمدهٔ قرن جدید به شمار می‌آید. واکنش سرزمینهای دورتری مثل روسیه و عثمانی نسبت به گسترش رقابتهای سیاسی و نظامی در سطح بین‌المللی، یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های اصلاحات و نوسازی بود و خود در پیدایش احساسات ناسیونالیستی در آن سرزمینها نقش عمده‌ای داشت و ناسیونالیسم نیز به نوبهٔ خود انگیزهٔ عمده‌ای برای توسعه و نوسازی به شمار می‌رفت. گسترش احساسات ناسیونالیستی واکنشی نسبت به فرآیند توسعه و صنعتی شدن کشورهای غربی و رقابتهای سیاسی و نظامی ناشی از آن بود. به طور کلی‌تر، نوسازی در سرزمینهای غیرغربی تجربه‌ای واکنشی بود و همین خود بر خصلت تاریخی آن فرآیند تأثیر می‌گذاشت. به سخن دیگر، احساس ضعف و ناتوانی در برابر کشورهای پیشرفته‌تر در پس همهٔ کوششها و رقابتها برای رسیدن به سطح توسعهٔ آن کشورها نهفته بود. برخلاف وجدان غربی که نسبت به تجربهٔ تاریخی خود احساس مباهات و افتخار می‌کرده، درونمایهٔ آگاهی و وجدان غیرغربی از توسعه و تجدد، مبتنی بر احساسی از ضعف و ناتوانی و ضرورت غلبه بر آن از طریق کوششهای اصلاحی بوده است. همین عنصر احساس ضعف، به صورتهایی پیچیده و اغلب ناخوآگاه در ایدئولوژی‌ها وآگاهی سیاسی کشورهای در حال رشد ظاهر می‌شود. ناسیونالیسم در مفهوم عام آن، اعم از ناسیونالیسم‌های قومی و منطقه‌ای مانند پان ترکیسم، پان عربیسم و پان‌اسلامیسم، به طور کلی واکنشی از موضع ضعف در قبال دشمنان قوی‌پنجه،

یعنی کشورهای توسعه‌یافته و نیرومندتر، بوده است. یکی از معماهای فرآیند کلی تجدد در سطح جهان همین است که با آن که خود، اساساً پروژه‌ای عقلانی برای تأمین آزادی و فردیت بوده، در گسترش عرضی و جغرافیایی خود نیز مرزها و محدودیتهایی می‌یابد و با ایجاد زمینه‌های رقابت نظامی و سیاسی در سطح بین‌المللی، واکنشها و مقاومتهایی احساسی برمی‌انگیزد که درونمایهٔ جنبشهای جمعی ضد عقلی و رمانتیک و گذشته‌گرا در سرزمینهای غیرغربی را تشکیل می‌داده است. در این گونه جنبشها بر تمجید از قدرت و دولت به عنوان فضیلت اعلی و اطاعت مطلق از آن و وحدت فرد و دولت تأکید می‌شده است.

یکی دیگر از عواملی که بر نحوهٔ شکل‌گیری تجدد در سرزمینهای غیرغربی تأثیر تعیین‌کننده گذاشت و در نهایت، ظهور تجدد پیرامونی را ممکن ساخته است، پیشینهٔ تاریخی و فرهنگی همان سرزمینهاست. طبعاً تجربهٔ تجدد غربی هیچ گاه به شیوه و شکلی ناب و خالص انتقال نیافت و در خلأ فرهنگی ظهور نکرد و در نتیجه، ترکیبها و آمیزه‌های تاریخی گوناگونی پیدا کرد. حتی شاید بتوان گفت که پیشنه‌های فرهنگی و تاریخی در هر جا به کالبد تجدد روح می‌بخشید. در خود اروپای غربی، سنت فئودالیسم که بر مبنای پراکندگی مراکز قدرت، امنیت مالکیت ارضی و روابط اقتدار سامان‌یافته بود، بر چگونگی پیشرفت و شکل‌گیری پروژهٔ تجدد تأثیر گذاشت و زمینهٔ لازم را برای ظهور دموکراسی و سرمایه‌داری فراهم آورد. تمدن جدید در آمریکای شمالی از مرحله سرمایه‌داری تجاری آغاز شد و فقدان سنتهای فئودالی و اشرافی و سلطنتی در تکوین تجدد فردگرایانه در آن سرزمین بسیار مؤثر بود. در اروپای مرکزی، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، احیای سرواژ به عنوان واکنشی اربابی در مقابل سرمایه‌داری جدید به منظور تشدید استثمار دهقانی، موجب تشدید و تمرکز ساختهای قدرت شد و در تکوین میراث پروسی مؤثر بود. در سرزمینهای شرقی، سابقهٔ دولتهای بوروکراتیک یا زمیندار و یا دولتهای آبپایه و استبداد شرقی و آمیزش این میراث سیاسی ـ فرهنگی با عناصر تجدد غربی شکل خاصی به روند نوسازی در آنها بخشید. در آمریکای لاتین، سنت سیاسی اقتدارگرایانهٔ اسپانیا و پرتغال تسلط یافته بود ومانع عمده‌ای بر سر راه نوسازی ایجاد می‌کرد.

شاید بتوان، به تعبیر ماکس وبر، رابطهٔ میان سنتهای سیاسی و اجتماعی ملی و تجدد را به عنوان **رابطه‌ای گزینشی** توضیح داد. البته وبر این بحث را در زمینهٔ رابطه میان مذاهب و گروههای حامل آنها مطرح کرده بود؛ به این معنی که گروههای اولیه‌ای که به هر مذهبی می‌گروند، با توجه به علایق و منافع خود، بخشهایی از مذهب را اتخاذ می‌کنند و یا مورد تأکید قرار می‌دهند، که مؤید علایق و منافعشان باشد. به همین سان می‌توان گفت که سنتهای ملی در فرآیند نوسازی بر عناصری از تجدد غربی در مراحل مختلف آن، تکیه و تأکید کردند که با تجربهٔ تاریخی آنها هماهنگی بیشتری داشت. به سخن دیگر، میان فرهنگهای غیرغربی و تمدن غربی رابطه‌ای گزینشی وجود داشته است.

در همین مورد، باید در خصوص بستر فکری و فلسفی سرزمینهای غیرغربی و رابطهٔ گزینشی آن با عناصر مختلف تجدد غربی تفحص کرد. اگر بگوییم که اساس تجدد غربی همان نگرش تکنیکی است که در درون آن شکل خاصی از علم و عقل‌گرایی ممکن می‌گردد و عالم از نگاهی تکنیکی، به عنوان موضوع عمل تصور می‌شود، در آن صورت میراث فکری سرزمینهای غیرغربی که ریشه در فلسفهٔ یونانی نداشت، از چنین نگرشی تهی بود. به سخن دیگر، مبانی متافیزیکی تجدد و علم مدرن و نگرش تکنیکی، در آن سرزمینها وجود نداشت. با این حال، نمی‌توان گفت که ساختارهای فکری در تمدنهای غربی در مواجهه با سیل تجدد، کاملاً منفعل باقی مانده باشند. کوششهای گوناگون در راه اصلاحات دینی، تجدید سنتهای ملی، مقاومتهای فرهنگی و عرضهٔ قرائتهای تازه از روایتهای کهن، شواهدی بر فعالیت بسترهای فکری در مواجهه با تجدد است.

حال پس از مروری بر ویژگیهای نوسازی در کشورهای غیرغربی، به موضوع اصلی باز می‌گردیم و بازتاب امواج سه گانهٔ تجدد در آن کشورها را بررسی می‌کنیم. نخستین موج تجدد غربی، یعنی تجدد لیبرال اولیه، انعکاس گسترده‌ای در سطح جهان پیدا کرد و در نتیجهٔ آن موجی از انقلابهای قانون‌گرا و مشروطه‌خواه از یک سو، و اصلاحات و نوسازیهای از بالا از سوی دیگر، صورت گرفت؛ که انقلاب مشروطهٔ ایران، چین و ترکیه، و اقدامات اصلاحی از بالا در ژاپن، روسیه و آلمان از آن جمله بودند. هدف همهٔ این انقلابها و

اصلاحات، محدود کردن قدرت خودکامهٔ حاکمان به قانون و آماده کردن شرایط برای توسعهٔ اجتماعی واقتصادی بود. لیبرالیسم، پارلمانتاریسم و پیشرفت، عناصر ایدئولوژی آن انقلابها و اصلاحات را تشکیل می‌داد. در سایهٔ این گفتمان جدید، گروههای روشنفکری در همه جا شکل گرفتند و مقولات آزادی، برابری وقانونگذاری به مهم‌ترین موضوعات مورد بحث و نزاع تبدیل شدند. در موج اول تجدد، گروههای مختلفی به عنوان گروههای نوساز ظهور یافتند. در برخی از موارد، نوسازی و اصلاح را خود حاکمان و یا بخشی از طبقهٔ حاکم آغاز کردند (مثلاً در چین، ایران و روسیه) و در موارد دیگری مثل ژاپن، گروههای نظامی نقش عمده‌ای داشتند. در کشورهای دیگر، روشنفکران و حتی اشراف‌زادگان وروحانیان در ترویج گفتمان جدید پیشتاز بودند.

اما موج اول تجدد در سرزمینهای غیرغربی، که در قالب انواعی از انقلابها و اصلاحات تجلی یافته بود، به شیوهٔ خود غرب مواجه با مرزگذاریها وموانعی شد که از گسترش پروژهٔ تجدد لیبرال جلوگیری می‌کردند. از جملهٔ این موانع، باید از ادامه و یا تجدد ساختار سیاسی قدیم، ایجاد ساختار دولت مطلقه به منظور تمهید شرایط برای توسعهٔ اقتصادی، ضرورت ایجاد وحدت ملی و یا حتی ایجاد ملت از درون مردمانی ناهمگن و پراکنده، و ترجیح رشد و توسعه بر آزادی و دموکراسی نام برد. پس از همهٔ آن انقلابها و اصلاحات، حکومت مقتدر مرکزی و نوساز در همه جا مستقر شد. انقلابهای ایران (۱۹۰۶)، ترکیه (۱۹۰۸)، چین (۱۹۱۱) و مکزیک (۱۹۱۷) به ظهور دولتهای مقتدر و نوساز و توسعه‌خواه انجامیدند.

اما گسترش موج دوم تجدد، برخلاف موج اول، با موانع کمتر و زمینه‌های مساعدتری روبه‌رو شد. در سرزمینهای مورد نظر، ایجاد دستگاه دولت گسترده و بوروکراتیک، تأکید بر هویتهای جمعی و فرافردی ـ مثل هویت ملی ـ و تکیه بر روایت عدالت، با پیشینه‌های اقتدارگرایانهٔ آن کشورها هماهنگی بیشتری داشت. همچنین احساس خطری که از جانب جهان توسعه‌یافته‌تر در تاریخ جدید آن سرزمینها اشاعه یافت، ضرورت ایجاد دولت مقتدر و تأمین وحدت ملی برای تمهید شرایط توسعه را هر چه بیشتر آشکار می‌ساخت. شاید حتی بتوان گفت که *نوسازی تنها به مفهوم موج دوم آن برای سرزمینهای غیرغربی معنا و مفهوم پیدا*

می‌کرد. به عبارت دیگر، مدرنیزاسیون تنها در مفهوم توسعهٔ اقتصادی و لوازم آن فهمیده می‌شد و توسعهٔ اقتصادی نیز نیازمند ایجاد ساختار دولت مطلقه و تمرکز منابع قدرت و ترویج نوعی ناسیونالیسم دولتی بود. به طور کلی نهادها و کردارهای موج دوم تجدد، بیش از موج اول قابل اقتباس و بهره‌برداری بود. در چنین شرایطی امکان استفادهٔ صوری از نهادهای اساسی تجدد غربی، مانند پارلمان، حزب، نظام انتخابات و...، میسر بود. همچنین با ترکیب منابع مختلف مشروعیت سیاسی، مانند پاتریمونیالیسم، قانون‌گرایی، آمریت مذهبی و...، دستگاههای مشروعیت‌بخش پیچیده‌ای پدیدار شد. در همین دوران، جنبشهای دموکراتیک و لیبرالی در بسیاری از این کشورها شکست خورد و، بر خلاف نظرات خوش‌بینانهٔ نظریه‌پردازان توسعهٔ سیاسی در غرب، انواعی از دولتهای نظامی، شبه‌نظامی، پوپولیستی، فاشیستی و... در آن کشورها استقرار یافت.

به طور کلی در مرحلهٔ دوم تجددگرایی، توسعه و نوسازی تنها در معنای بوروکراتیزه کردن جامعه و سیاست فهم می‌شد. در حالی که پارلمان و احزاب سیاسی و برخی انجمنهای مدنی به نحو صوری وجود داشت، دستگاه دولت بوروکراتیک از مشارکت واقعی در حیات سیاسی جلوگیری می‌کرد. در اغلب این کشورها نسخه‌های کم‌رنگ‌تر یا پررنگ‌تری از راه رشد مورد نظر در اتحاد شوروی اتخاذ شده بود. ویژگی عمدهٔ این مرحله از نوسازی، پیشی گرفتن توسعهٔ اقتصادی بر توسعهٔ اجتماعی و سیاسی بود. نوسازی به شیوهٔ موج دوم تجدد به دو شکل در کشورهای غیرغربی صورت گرفت: یکی نوسازی با ایدئولوژی ناسیونالیستی و دیگری نوسازی با نوعی از ایدئولوژی سوسیالیستی. در هر دو مورد، هدف غلبه بر عقب‌ماندگی و دستیابی به سطح کشورهای پیشرفته‌تر بود. نوسازی ترکیه و مکزیک دو نمونهٔ عمده از شیوهٔ نوسازی ناسیونالیستی و نوسازی روسیه و چین نمونه‌های اصلی شیوهٔ نوسازی سوسیالیستی بودند. در هر دو شیوه، رژیم‌های نوسازی دست به ایجاد بوروکراسی و قوهٔ مجریهٔ نیرومند و متمرکزی زدند و نوعی از اتاتیسم را در سیاست اقتصادی خود در پیش گرفتند. نظام تک‌حزبی یا حزب مسلط، چندان مجالی برای فعالیت گروهها و تشکلهای اجتماعی یا جامعهٔ مدنی باقی نمی‌گذاشت. در هر دو شیوه به درجات مختلف،

تداوم ساختار قدرت قدیم، تسلط دیدگاههای کلی‌گرا و ضرورت تسریع فرآیند توسعهٔ اقتصادی، ماهیت روند نوسازی در آن کشورها را تعیین می‌کرد.

سرانجام، به نظر می‌رسد که آنچه به عنوان موج سوم تجدد در غرب بررسی کردیم، در حال اثرگذاری بر سرزمینهای غیرغربی نیز باشد. انقراض تجدد سازمان‌یافته، گرایش به نولیبرالیسم، تضعیف ساختار دولتهای رفاهی، خصوصی‌سازی و تأکید بر همکاریهای اقتصادی و مالی، همراه با تغییر شرایط جنگ سرد و رقابتهای نظامی شدید، امکانات تازه‌ای برای رشد جوامع مدنی و تضعیف ساختار دولت اقتدارطلب در کشورهای مورد نظر فراهم کرده است. به نظر می‌رسد که در روابط بین‌المللی جدید، ملاحظات مالی و اقتصادی بر ملاحظات امنیتی و سیاسی تفوق می‌یابند. در این شرایط، نظامهای اقتدارطلب در کشورهای در حال توسعه از پشتوانه‌های بزرگی که در دوران جنگ سرد داشتند، به نحو فزاینده‌ای محروم می‌شوند. فرآیند خصوصی‌سازی اقتصادی و آزادسازی فضای سیاسی، هر چند به صورتی نیم‌بند، در این کشورها در حال گسترش بوده است. مسألهٔ استقلال ملی که زمانی دغدغهٔ اصلی بسیاری از این کشورها بود و گاه بهانه‌ای برای ایجاد ساختار دولت اقتدارطلب فراهم می‌کرد، اولویت خود را از دست داده است. روی هم رفته، به نظر می‌رسد که دلایل حفظ ساختار دولت اقتدارطلب در این کشورها رو به کاستی گذاشته است.

منابع

1. Peter Wagner, ***A Sociology of Modernity***, Routledge, London, 1994.

2. Scott Lash, ***Sociology of Postmodernism***, Routledge, London, 1990.

3. Marshall Berman, ***All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity***, Simon & Shuster, New York, 1982.

4. Jurgen Habermas, "Modernity: an incomplete project" in ***Postmodern Culture***, ed. H. Foster, London, Pluto Press, 1985.

۱۰
گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی

«انسان اول وجود دارد و در صحنه ظاهر می‌شود و تنها پس از آن خود را تعریف می‌کند. اگر آدمی بنا به تصور اصالت وجودیان غیر قابل تعریف است به این دلیل است که خود در آغاز هیچ نیست. تنها پس از آن چیزی خواهد بود و خودش آنچه را که خواهد بود خواهد ساخت. پس چیزی به نام طبع بشر در کار نیست.» ژان پل سارتر، *اگزیستانسیالیسم*

مقدمه

به طور بسیار کلی، دیدگاه ما در این گفتار این است که جهان اجتماع و انسان، جهانی ذاتاً بی‌شکل و بی‌معنی است و به وسیلهٔ گفتمانهای مسلط در هر عصری معنا و شکلی خاص می‌گیرد و محدود و محصور می‌شود. به سخن دیگر، اجتماع و انسان به طور بالقوه قابل ظهور در اشکال گوناگونی است و گفتمان مسلط در هر دوره، به تحقق و ظهور متعین یکی از آن اشکال می‌انجامد. این دیدگاه در مقابل همهٔ دیدگاههایی قرار دارد که برای جهان اجتماع و انسان خصلتی تغییرناپذیر، از پیش شکل گرفته و تحقق یافته و عینی تصور می‌کنند و تحولات در آن را محصول کنشها و واکنشهای عینی در همان حوزه می‌دانند. تقابل میان این دو دیدگاه کلی در مقایسه میان دیدگاههای اثبات‌گرای رایج در علوم اجتماعی مدرن و دیدگاههای تأویلی، به شکلی خاص آشکار می‌شود. در

این مقدمه مواضع کلی هر یک از دو دیدگاه و سپس تنوعات درونی دیدگاه تأویلی را بررسی می‌کنیم.

دیدگاه اصالت اثبات به طور کلی، و علم سیاست اثبات‌گرا به طور خاص، با پذیرش اصول وحدت در روش و وحدت در موضوع میان همهٔ علوم، به طور کلی میان روش مطالعه در علوم اجتماعی و علوم طبیعی تمایز چندانی قائل نیست. روش اثباتی در پی توضیح عینی حیات اجتماعی و انسانی از طریق گردآوری داده‌های عینی برمی‌آید و میان پدیده‌های عینی، روابطی علّی جستجو می‌کند. مسألهٔ اساسی در اینجا عینی بودن و خارجی بودن حقایق و داده‌ها و استقلال آنها از روش مطالعه و ناظر بیرونی است. جهان بیرونی، جهان کم و بیش متصلب شکل‌یافته‌ای است که خود را بر آگاهی و اندیشهٔ انسان تحمیل می‌کند و در نتیجه، معرفت ما محصول بازتابهای بیرونی است. در این دیدگاه، تأکید می‌شود که واقعیات عینی و بیرونی به طور مستقل و بدون نیاز به رجوع به خودفهمی‌های انسانها قابل مطالعه هستند. به علاوه، خودفهمی‌ها، زبان روزمره و آگاهیهای بلاواسطهٔ انسانها مبهم و ارزش‌گذارانه‌اند و نمی‌توان واقعیات عینی را در آنها باز دید. پس باید به جای زبان و خودفهمی‌ها، زبانی علمی، دقیق و شفاف به کار برد که مفاهیم عام و مشترک میان علما را در بر داشته باشد و واقعیت عینی را به روشنی منعکس سازد. بنابراین، فرض مهم و اساسی عینی‌گرایی و اثبات‌گرایی، جدایی میان زندگی اجتماعی و سیاسی و زبان آن زندگی است. زبان صرفاً وسیلهٔ بازتاب واقعیات عینی به شمار می‌رود و از خود قدرتی ندارد.

برعکس، در دیدگاههای تأویلی فرض اساسی این است که حیات و کردارهای اجتماعی، به طور بالقوه به اشکال گوناگون شکل‌پذیرند و به وسیلهٔ زبان و خودفهمی‌ها و گفتمان تشکیل می‌شوند. پس در مقابل نظریهٔ بازتاب، نظریهٔ سازندگی زبان و گفتمان مطرح می‌شود. از این رو، میان زبان و کردار ما وحدتی هست؛ هر چند زبان، خود در متن کردارهای اجتماعی شکل و معنا می‌یابد. بنابراین در دیدگاه تأویلی، به طور کلی هدف کشف معانی و کردارهای زبانی است که در متن آنها داده‌های عینی شکل می‌گیرند. تأویل وقتی عمق

می‌یابد از سطح خودفهمی‌های روزمرهٔ کارگزاران اجتماعی فراتر می‌رود و کشف معانی و کردارهای مشترک و بین‌الاذهانی ضرورت می‌یابد. بنابراین، تأویل عمقی به معنی فراتر رفتن از نگرشهای ذهنی و خودفهمی‌های سطحی و رسیدن به عمق یعنی معانی بین‌الاذهانی است. انگیزهٔ اصلی این است که فهم معانی بین‌الاذهانی مندرج در کردارها، توضیح آن کردارها را تسهیل می‌کند. به عبارت دیگر، تعبیر معانی بین‌الاذهانی همان تعبیر کردارها و زندگی اجتماعی است.

یکی از نقاط افتراق اساسی در دیدگاههای تأویلی این است که آیا کردارهای اجتماعی واجد معنایی اصیل هستند که می‌توان و یا باید آن را از روی خودفهمی‌ها و زبان فهمید و یا این که اصلاً معنای اصیلی در کار نیست، بلکه هر معنایی که هست در پرتو قدرت زبان و گفتمان تشکیل می‌شود. در برخی از دیدگاههای تأویلی، هدف بازیابی معنای اصیل کردارهاست و برای این کار برخی از این دیدگاهها برآنند که آن معنای اصیل را می‌توان با رجوع به نگرشهای ذهنی کارگزاران دریافت و زندگی اجتماعی را بر حسب خودفهمی‌های آنها توضیح داد. برخی دیدگاههای دیگر، با تأکید بر این که معنا و واقعیت بنیادینی در کار است، بر آنند که خودفهمی‌ها اساساً مخدوشند وبر آن معنا و واقعیت بنیادین سرپوش می‌گذارند و معنای بنیادین را پنهان می‌سازند. به عبارت دیگر، خودفهمی‌ها به معنای بنیادین دسترسی ندارند. بنابراین، این دو دیدگاه تا حدی در قید واقعیت بیرونی باقی می‌مانند.

اما در دستهٔ دیگری از دیدگاههای تأویلی، زبان تنها وسیله‌ای برای بازیابی معنا نیست، بلکه خود تشکیل‌دهندهٔ معنا و واقعیت است. در این دیدگاهها، زبان از یک سو صرفاً مجموعه‌ای از نشانه‌ها برای بازنمایی عینیت خارجی نیست و از سوی دیگر، خودفهمی‌ها هم صرفاً ذاتی معانی و کردارهای بیرونی نیستند؛ بلکه زبان و گفتمان، خودکرداری است که به واسطهٔ آن، شیوهٔ زندگی و معانی خاصی در جهان تحقق و تعین می‌یابند. ما از طریق زبان سخن نمی‌گوییم، بلکه زبان از طریق ما سخن می‌گوید. زبان کاملاً در اختیار ما نیست، بلکه سابق بر ماست. از این دیدگاه، زبان و معانی بین‌الاذهانی پیش‌فهمهای مبهمی را تشکیل می‌دهند که در متن آنها خودفهمی‌های آگاهانه شکل می‌گیرد و زندگی اجتماعی به طور کلی

به وسیلهٔ این معانی و پیش‌فهمها و خودفهمی‌ها تشکیل می‌شود. پس خودفهمی‌ها در درون ساختار گفتمانی وسیع‌تری قرار دارند. ساختار گفتمان امکانات بی حد و حصر و بالقوهٔ واقعیت بیرونی را محصور می‌سازد و در پرتو آن، برخی امکانات محقق و متعین می‌شوند. با تغییر در ساختار گفتمان، تعینات تازه‌ای از انسان و جامعه و کردارها ممکن می‌گردد. به عبارت دیگر، تغییر در سخن به تغییر در واقعیات می‌انجامد. هر تعبیری از جهان، هم به معنی انکشاف برخی از امکانات ظهور انسان و هم به معنی استتار برخی دیگر از آن امکانات است. از این رو، معنای خارجی و نهانی و متعینی در کار نیست. آنچه در هر مورد حقیقت به شمار می‌رود، در پرتوگفتمان شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها کثرتی از تعابیر در کار است و دیگر هیچ. هیچ واقعیت غیرگفتمانی و ماقبل گفتمانی‌ای وجود ندارد. گفتمان بر واقعیت حد می‌گذارد، نه آن که نمایشگر واقعیت باشد. گفتمان در هر مورد، اشکالی از حقیقت را وضع و اشکال دیگری را حذف می‌کند. هویت انسان در هر عصری، خود به وسیلهٔ ساختار گفتمان تعیین می‌شود. به واسطهٔ گفتمان است که احتمالات به صورت ضرورتها تجلی می‌یابند. انسان به عنوان فاعل شناسایی رابطه‌ای شفاف و بی‌واسطه با جهان ندارد، بلکه همواره بین او و جهان واقع پرده‌ای از گفتمانها فاصله می‌اندازد. گفتمان همین پرده را در درون خود فرد نیز می‌آویزد و میان آنچه ممکن است باشد و آنچه هست، فاصله ایجاد می‌کند. بنابراین در هیچ زمینه‌ای هیچ واقعیت بنیادین و پایداری در کار نیست، بلکه قدرت گفتمان، تعینات را ایجاد می‌کند. گفتمان، خود ساختاری نامرئی و ناخودآگاه است که در پس اندیشه‌های منفرد، تئوری‌ها و سخنان روزمره نهفته است.

ساختارهای گفتمانی همواره در حال تغییرند و محصول تحولات تاریخی هستند و در هر زمان از نو برپا می‌شوند. از این دیدگاه، جهان خارج ظلماتی است که با نورافکن زبان وگفتمان قابل دیدن می‌شود. آنچه از آن ظلمات می‌بینیم تصادفی و اتفاقی است و بستگی به نوع و قوت و جایگاه نورافکن ما دارد. تودهٔ بی‌شکل جهان خارج در قالبهای زبان و گفتمان، شکل و معنا می‌یابد. در تمثیل دیگری می‌توان گفت که گفتمانها همچون حوزه‌های مغناطیسی، هر یک وجهی

از وجوه واقعیت کثیرالاضلاع را به خود جذب می‌کنند و از آن وجه به واقعیت معنا می‌بخشند. از این نظر، در ورای زبان، هیچ منشأ و اصل و معنایی در جهان وجود ندارد؛ هر داعیه‌ای نسبت به امکان یافتن معانی عمیق ساختاری در ورای سطح گفتمان و زبان نفی می‌شود؛ و در نتیجه، هر گونه داعیهٔ اقتدارطلبانه‌ای نسبت به معرفت قطعی، ذاتی و عینی اعتبار خود را از دست می‌دهد.[1]



حال پس از بیان نگرشهای کلی دیدگاه تأویلی، باید اشاره‌ای به مبانی فلسفی آن بکنیم. به طور کلی، این دیدگاه در نگرش پدیدارشناسانه‌ای ریشه دارد که رابطهٔ ذهن و عین را در پرتو تازه‌ای، از نو مطرح می‌کند و دربارهٔ جایگاه علوم عینی و اثباتی و فهم دنیای مدرن از خود، و اصالت و معناداری این خودفهمی به نقد و ارزیابی می‌پردازد. مسأله این است که آیا خودفهمی علمی دنیای مدرن قابل اتکاست، و یا این که برای فهم خودفهمی علمی جهان مدرن، یعنی برای یافتن منشأ معنا، به طور کلی باید به چیزی بنیادی‌تر مراجعه کرد؛ آیا خودفهمی‌ها و گفتمانهای رایج دنیای مدرن در حوزه‌های مختلف جامعه، فرهنگ، اقتصاد و سیاست که جملگی بر آگاهی شفاف و بی‌مسأله، یعنی بر خودفهمی ما و بر جهان‌فهمی ما، تأکید می‌گذارند، در ساختارهای نهان و ناخودآگاه زبان و گفتمان نهفته‌اند و در حقیقت از عرصهٔ آگاهی مستقیم انسان به عنوان فاعل شناسایی بیرونند یا نه؟ از چنین دیدگاهی، همهٔ توضیحاتی که نظریات قدیم و مدرن دربارهٔ فهم جهان داده‌اند قابل تردید می‌گردد و به طور طبیعی، در نتیجهٔ چنین تردیدی ارزشهای پذیرفته شدهٔ سیاسی و اجتماعی و اندیشهٔ عقلانیت و ترقی و وحدت تاریخی مندرج در آن نظریات نیز دستخوش تردید می‌شود. هدف چنین دیدگاهی جستجوی فهمی بالاتر از فهمهای موجود، یعنی فهم خودفهمی‌ها و جهان‌فهمی‌های رایج و موجود بوده است؛ فهمی

1. Cf. M. Gibbons (ed.) ***Interpreting Politics.*** (Basil Blackwell, 1987) pp. 1-32.

فراعلمی که به علم نیز چونان موضوع می‌نگرد. از چنین دیدگاهی، علوم عینی و اثباتی که بر معانی و حقایق ذاتی و عینی تأکید می‌نهند و عوامل زبانی و گفتمانی را در معنابخشی به امور و اشیاء نادیده می‌انگارند، مورد حمله قرار می‌گیرند. علوم اثباتی معتقد به نوعی فلسفهٔ ذات یا ذات‌گرایی هستند؛ به این معنا که معنا و حقیقت قابل شناخت هر چیزی در خود آن چیز، پیش از آن که با چیزهای دیگر در ارتباط قرار بگیرد، نهفته است. اما پدیدارشناسی به جای ذات، بر رابطه تأکید می‌گذارد؛ به این مفهوم که معنا و حقیقت هر چیزی تنها در ارتباط با چیزهای دیگر تشکیل می‌شود. از چشم‌اندازهای مختلف ضد اثباتی، این چیزهای دیگر عبارتند از: تجربهٔ انسانی، متن آگاهی، متن تاریخ، رابطهٔ ذهن با شرایط تاریخی، متن زبان و گفتمان و مانند آن. از این دیدگاه، ساختار نهانی زبان، پیشاپیش معانی را تعیین می‌کند. زبان دارای رمز و راز و باطن است؛ هرگز شفاف نیست و در نتیجه، معنا همواره پنهان و مبهم است. از این رو، باید معانی ظاهری گفتمانهای متداول و مورد قبول در حوزه‌های گوناگون را رمزگشایی کرد، تا ساختارهای عمیق زبانی و گفتمانی که به طور نهانی صورت‌بخش معانی هستند، آشکار شوند.

از یک حیث، ریشهٔ این دیدگاه به پدیدارشناسی ادموند هوسرل باز می‌گردد که شکل تازه‌ای از تفکر انضمامی در طرد اندیشه‌های انتزاعی و کلی و مجرد بود و انسان را به خاستگاه اندیشه‌ها در تجربهٔ زندگی انضمامی خودش، یعنی به هستی زیست شده، باز می‌گرداند. پدیدارشناسی از دیدگاه هوسرل، ابزار فلسفی فهم هستی بر حسب هستی روزمرهٔ انسان در جهان بود. البته روش پدیدارشناسی هوسرل کاربردهای مختلفی پیدا کرد؛ به این معنی که برخی آن را در مورد مسألهٔ وجود، برخی در مورد مسألهٔ آزادی و برخی در مورد مسألهٔ رابطهٔ جسمانی انسان با جهان به کار بردند.

اساس پدیدارشناسی هوسرل مبتنی بر این بود که کل حقیقت عینی یا علمی، نهایتاً در درون زیست ـ جهان تجربهٔ انسانی مبنا دارد. به عبارت دیگر، هوسرل بر آن بود که حقایق به اصطلاح علمی همهٔ علوم را باید از نو در فعالیتهای آگاهی انسان زمینه‌یابی کرد. مسألهٔ اصلی زمینه‌یابی حقیقت در تجربه

است. برای انجام این کار می‌باید شیوه‌های گوناگون ساختن معنا به وسیلهٔ آگاهی انسان و به واسطهٔ ادراک و زبان شناخته شود. این همان پدیدارشناسی‌ای است که هدفش بررسی چگونگی پدیدار شدن جهان در آگاهی انسان در آغاز است. معانی امور واقع پدیده‌های آگاهی هستند. پدیدارشناسی نشان می‌دهد که جهان پیش از آن که موضوع شناخت ما باشد، تجربه‌ای است که در آن زیست می‌کنیم؛ یعنی تجربه‌ای ذهنی است نه عینی. پس باید آن نقطهٔ اولیهٔ تماس میان انسان و جهان را یافت که پیش از تجزیهٔ ذهن و عین یا سوژه و ابژه در تجربهٔ ما وجود داشته است. پدیدهٔ اصلی از نظر پدیدارشناسی، رابطهٔ میان سوژه و ابژه است که جای جوهر اشیاء را در نظریات ذات‌گرایانه می‌گیرد. اما این رابطه به معنای رابطهٔ میان دو چیز جدا از هم نیست. معانی از همین رابطه برمی‌خیزند؛ زیست ـ جهان انسانی زایندهٔ معانی است.

هدف پدیدارشناسی هوسرل بازگشت به تجربهٔ زیست شده، یعنی تجربهٔ ماقبل نظری و ماقبل فلسفی است. به حکم پدیدارشناسی، معنای اولیه و اصیل و ازلی جهان عینی، همان شکل اشتغال آگاهی انسان بدان است. از سوی دیگر، معنای آگاهی ذهنی ما شیوه‌ای است که ذهن در مقابل جهان مفتوح می‌شود. ذهنیت و جهان زیست یکی است؛ یعنی ذهنیت خود در خلق معنا حاضر است. ذهن و عین جدایی‌ناپذیرند و یکی به وسیلهٔ دیگری، در رابطه‌ای اولیه تعیین می‌گردد. معنای جهان عینی تنها از طریق آگاهی ساخته می‌شود. جهان، واقعیتِ در خود نیست، بلکه واقعیتی **برای آگاهی** است و آگاهی نیز هیچ‌گاه آگاهی در خود نیست، بلکه آگاهی از چیز دیگری، یعنی از جهان است. معنا نه فقط در عرصهٔ ذهن و نه فقط در عرصهٔ جهان عینی، بلکه در رابطه میان آن دو ظهور می‌کند. انسان پیش از آن که از هستی جداگانهٔ خود و یا از هستی جداگانهٔ جهان آگاه شود، **در جهان** است. پس هر فلسفه‌ای که معنا را به آگاهی منفرد و منزوی و گسیخته از جهان محدود سازد، غیر قابل دفاع است.

چنانکه گفتیم، در پدیدارشناسی هوسرل میان آگاهی و جهان رابطه‌ای ارادی و آگاهانه وجود دارد و همین رابطه است که ظهور بی‌واسطه یا گشودگی تجربهٔ زیست شده را موجب می‌شود. علوم طبیعی و اثباتی، بر خلاف پدیدارشناسی،

کل عنصر آگاهی را انکار می‌کنند و یا آن را به واقعیتی عینی تقلیل می‌دهند. از دیدگاه پدیدارشناسی، این علوم دچار بحران شده‌اند زیرا ریشهٔ خود در جهان زیست انسانی را به دست فراموشی سپرده‌اند. از دیدگاه پدیدارشناسی، عینیت، خود محصول تجربهٔ پدیدارشناسانه است. بنیاد یا زمینهٔ علم و معرفت، تنها در شواهد شهودی تجربهٔ مستقیم آگاهی یافت می‌شود. به سخن دیگر، یک آگاهی سراسری پیشینی در کار است که اشیاء و امور را در نیت خود مندرج دارد. جهان طبیعیِ عینی شده، مسبوق به وجود رابطه‌ای آگاهانه و نیت‌مندانه است. حیات ذهنی و آگاهی همچون بستر و زمینهٔ پیشینی و بنیاد همیشگی، پشتوانهٔ هر علم و دانشی است؛ هر چند که هیچ علم عینی‌ای نمی‌تواند حیات ذهنی مقدم بر خود را دریابد. جهان از نظر آگاهی، پیشاپیش مفتوح و گشوده است، نه آن که به واسطهٔ علم عینی گشایش یابد. طبیعت هم در آگاهی انسان مندرج است. طبیعت محصول آگاهی یا روحی است که در طبیعت تفحص می‌کند. بنیاد غایی کل معرفت انسان در تجربه‌ای ماقبل فکری نهفته است. در همین عرصهٔ آگاهی است که معنا برای اولین بار ساخته می‌شود. معنا امری نیست که به طور عینی موجود باشد، بلکه رابطهٔ آگاهی است. انسان پیش از ظهور نگرشهای علمی و عینی و طبیعی جهان را به طور ازلی و اولیه ادراک می‌کند. هوسرل در پی کشف تجربهٔ استعلایی آن آگاهی است که شناخت معتبر را تولید می‌کند. هیچ چیز مستقل از آگاهی ما وجود ندارد. معانی به هر حال به عنوان پدیده بر ما ظاهر می‌شوند. ذهن، بنده واقعیت عینی نیست. به طور کلی پدیدارشناسی هوسرل در پی دستیابی به آن جهان بی‌واسطگی استعلایی است که در آن، هستی با ظهورش در برابر آگاهی یکی و یکسان است. هستی، چیزی جز معنای هستی نیست و این معنا محصور به فعلیت نیست، بلکه در بازی آزاد امکانات آشکار می‌شود. انسان می‌تواند در تخیل آزاد خود هر چیزی را تغییر دهد تا آن که ساختار ثابت آن چیز، یعنی ذات استعلایی آن، در ذهن پدیدار شود؛ و ذات چیزی جز این نیست. به سخن دیگر، در نگرش پدیدارشناسانه به امور و ذوات، شیوهٔ تصور اشیاء به وسیلهٔ آگاهی انسان در نظر گرفته شود؛ یعنی ظهورات مختلف و ممکن امور و اشیاء قابل تصور می‌گردد و آگاهی ما همهٔ انواع تصورات ممکن از یک چیز را در

بر می‌گیرد. هر واقعیت تحقق‌یافته‌ای تنها نمایانگر یکی ازامکانات، در طیفی از ممکنات است.

به طور خلاصه، خصلت ذاتی یک چیز عبارت است از کل ممکنات متصور یا ظهورات ممکن آن چیز. در مقابل، خصلت تجربی عبارت است از یک تحقق از میان تحققها یا امکانات تحقق بسیار اما تنها با در نظر گرفتن همهٔ ممکنات و تحققات ممکن است که ذات یک چیز می‌تواند پدیدار شود. انسان را از هزار منظر می‌توان نگاه کرد و برای فهم ذات کلی انسان، یعنی انسان در همهٔ ظهورات و ابعاد ممکن و چندگانه‌اش، باید از حد انسان فعلی موجود درگذشت. پدیدارشناسی بدین سان، امکان آزادی از مکان و زمان را به دست می‌دهد. تنها با این آزادی، یعنی آزادی در تصور و تخیل ممکنات یا تحققهای ممکن، می‌توان از حدود تحقق خاص و تجربی و بالفعل امور، استعلا یافت و ذات کلی را دید. از امر خاص فاصله بگیرید و از دور دربارهٔ همهٔ اشکال و ظهورات ممکن آن تخیل کنید: ذات همان است. بنابراین، منظور از ذات در اینجا گذار به عالم ایده‌های ثابت نیست، بلکه منظور این است که با گرایش به سوی ذات به این معنا، می‌توانیم اعماق نهانی تجربهٔ انسانی را درک کنیم و اعمال معنابخش آگاهی را در ورای داده‌ها عینی مورد نظر علوم اثباتی باز یابیم. آگاهی و ذهنیت در اینجا، ذهنیت یا روح،خود سامان درونی و موجود برای خود و در خود، به مفهوم کانتی و هگلی آن، یعنی ذهنیت در خود فروبسته و خوداندیش، نیست؛ بلکه، چنانکه گفتیم، با جهان بین‌الاذهانی و با جهان زیست پیوندی ناگسستنی دارد. در حقیقت، ذات‌گرایی پدیدارشناسانهٔ هوسرل متضمن وجودگرایی پدیدارشناسانه و یا عین آن است.[1]

پدیدارشناسی هوسرل به اشکال مختلف تعبیر شده است. مارتین هایدگر با تحلیل پدیدارشناسانهٔ خود از هستی انسان، تعبیری اصالت وجودی از آن به دست داد. هانس گئورگ گادامر و پل ریکور تعابیری هرمنیوتیکی از آن کردند و

1. Cf. Richard Kearney, ***Modern Movements in European Philosophy***. (Manchester University, 1986) pp. 12-28.

ژاک دریدا تعبیری شالوده‌شکنانه از آن عرضه داشت.

مارتین هایدگر در کتاب *بودن و زمان* (۱۹۲۷) جهت اصالت وجودی خاصی به پدیدارشناسی هوسرل داد و پدیدارشناسی وجود انسان به عنوان **دازاین** را عرضه کرد. وجود در فلسفهٔ هایدگر نه صرف عینیت و نه صرف ذهنیت، بلکه انفتاح و گشودگی در مقابل بودن اشیاء است. پدیدارشناسی هوسرل تفحصی در منشأ شناخت بود و به همین منظور مسألهٔ هستی‌شناسانهٔ بودن را تعلیق کرد. هوسرل تجربهٔ اصیل را **آگاهی-از-جهان** می‌دانست، در حالی که هایدگر **بودن-در-جهان** را تجربهٔ اصیل می‌شمرد. مسألهٔ اصلی بودن است، نه آگاه بودن. اما تاریخ متافیزیک غرب این پرسش اولیه را به دست فراموشی سپرد. تجربهٔ اصیل و ازلی بودنِ زمانمند در جهان، در پس پردهٔ نظریات متافیزیکی پنهان ماند. متافیزیک به جای تجربهٔ زندهٔ بودن در زمان و در جهان، موجودات انتزاعی بی زمان چون وجود، جوهر، ذات و خدا را قرار داد. بنابراین، متافیزیک **بودن در جهان** انسان را نادیده می‌گیرد و اساساً قائم به تجربهٔ کامل ذهن و عین یا سوژه و ابژه است؛ یعنی در شکل ایده‌آلیستی خود، سوژه‌ای بی جهان را در نظر می‌گیرد و در شکل رآلیستی خود، جهانی بی‌سوژه را.

مسألهٔ اصلی این است که چرا چیزی به جای آن که نباشد، هست. احساس اعجاب و حیرت از این که چیزها اصلاً هستند، یعنی تجربهٔ اصیلِ بودن اشیاء، خود سرآغاز طرح پرسشهای متافیزیکی بود، اما بعدها فراموش شد. هستی‌شناسی بنیادی به همین معنا با توصیف بودن انسان در جهان و در زمان سر و کار دارد. پس پرسش اصلی این است که «معنای بودن چیست»؟ و چون تنها چنین پرسشی را مطرح می‌کند، پس تفحص دربارهٔ هستی باید با پدیدارشناسی انسان موجود در جهان یعنی **دازاین** آغاز شود.

دازاین خودآگاه است. انسان تنها موجودی است که وجودش برای خودش مسأله است. انسان هیچ‌گاه خود را به عنوان عین ثابتی در نمی‌یابد، بلکه دائماً از خودش فراتر می‌رود. جوهر هستی انسان زمانمندی است؛ یعنی انسان خودش را در حال یاد کردن گذشته و فریاد کردن آینده می‌فهمد. حال انسان متضمن چیزی است که بوده و چیزی که خواهد بود. وجود انسان فعلیت مشخصی نیست، بلکه

انسان همواره از خودش به سوی امکانات خودش فرا می‌رود. جوهر زمان، عدم تعین است و زمان، جوهر انسان است. پس ذات انسان در عدم تعین و در امکانات شدن است. انسان گرچه موقعیت‌مند است، اما این موقعیت‌مندی هویت او را از پیش تعیین نمی‌کند؛ بلکه **دازاین** به موقعیت خویش نیز از دیدگاه امکاناتش می‌نگرد و بر حسب افق آینده، موقعیت خود را تعبیر می‌کند و به همه چیز معنا می‌بخشد. وجود انسان استعلای زمانی به سوی ممکنات است. انسان در راهرو زمان به سر می‌برد و گرچه در جهان افکنده شده است، در انتخاب شیوهٔ تصرف در معانی این جهان، به منظور فرا فکندن آنها در افق امکانات آینده، آزاد است. انسان فعلیت را بر حسب امکان تعبیر می‌کند و بنابراین می‌تواند تعبیر و معانی تازه‌ای از خود عرضه کند. به طور خلاصه، **دازاین** جهان را همچون عین از پیش داده شده‌ای مسلّم نمی‌انگارد، بلکه آن را عرصهٔ گسترده‌ای از امکانات می‌داند.[1]



اینک پس از مروری بر زمینه‌های پدیدارشناسانهٔ دیدگاه خودمان، به برخی زمینه‌های ساخت‌گرایانهٔ آن اشاره می‌کنیم. حوزهٔ امکاناتی که در پدیدارشناسی مطرح می‌شود، از چشم‌انداز ساخت‌گرایان به وسیلهٔ ساختارهای معرفتی، تعین و تحقق خاص می‌یابد. یعنی این تعین محصول سوژهٔ آزاد و مختار نیست. در اینجا لازم است به بحث ساختارهای معرفتی در دیرینه‌شناسی میشل فوکو اشاره کنیم. از دیدگاه فوکو، دیرینه‌شناسی تفحصی در ساختارهای نهان معرفت، و دانشی است که شیوهٔ تجربهٔ ما در جامعه و، در نهایت، نقش و هویت انسان را تعیین می‌کند. نظام کلی معرفت در هر دوره‌ای، مجموعه‌ای ساخت‌مند است که به امور و اشیاء معنا می‌بخشد. به سخن دیگر، صورت‌بندی معرفتی در هر عصری، ساختاری نهانی است که ساختارهای آشکار آگاهی در گفتمانهای علمی مختلف

1. Ibid. pp. 28-51.

را از پیش تعیین می‌کند. مثلاً ظهور انسان به عنوان سوژه یا ابژه، در پرتو چنین صورت‌بندیهایی ممکن می‌شود. در واقع، فوکو در دیرینه‌شناسی خود در پی کشف **ناخودآگاه معرفت** بود؛ ناخودآگاهی که از آگاهی دانشمندان می‌گریزد، ولی جزئی از گفتمان علمی آنهاست. دانشمندان در صورت‌بندی معرفتی واحدی، روشهای یکسانی برای تعریف موضوعات و تشکیل مفاهیم و تأسیس نظریه‌های خود به کار می‌برند. این روشها و قواعد هیچ‌گاه آگاهانه عرضه و تنظیم نمی‌شوند، بلکه در نظریات و مفاهیم و موضوعات دانشهای گوناگون نهان هستند و کشف آنها کار دیرینه‌شناسی است. دیرینه‌شناسی، به این معنا، مرزهای معرفت را از نو تعیین می‌کند و اندیشه‌ها و اندیشمندانی را که در گذشته رو در روی یکدیگر قرار می‌گرفتند، در قلمرو واحدی قرار می‌دهد.

از دیدگاه فوکو، نظامهای معرفتی یا صورت‌بندیهای دانایی به طور جهشی و بی‌قاعده و پیش‌بینی‌ناپذیر پیدا می‌شوند. فوکو به طور کلی ساختارهای نهانی را که در پس اندیشه‌ها، نهادها و کردارها نهفته‌اند، اپیستمه می‌نامد. اپیستمه، پیش‌زمینهٔ فکری ناخودآگاه همهٔ دانشمندان یک عصر و یا همان ناخودآگاه معرفت در هر دوران است. به سخن دیگر، اپیستمه صورت‌بندی کلی آن روابط ساختاری و ساخت‌مندی است که شیوهٔ ظهور گفتمانهای علمی در هر عصری را تعیین می‌کند؛ یعنی چیزی است که تعیین می‌کند که چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت. بدین‌سان، اپیستمه بر سوژهٔ انسانی مقدم است و شکل خاص اندیشه و کردار وی را معین می‌سازد. اپیستمه، بویژه، رابطهٔ اساسی موجود میان اشیاء و فهم ما از آنها از طریق واژگان و زبان را تعیین می‌کند. رابطهٔ میان واژگان و اشیاء بر حسب اپیستمهٔ هر عصری دگرگون می‌شود. فوکو از سه عصر معرفتی سخن می‌گوید:

در عصر رنسانس، طبق اپیستمهٔ آن دوران، زبان و واژگان، سمبل اشیاء یعنی عین اشیاء بود. اشیاء به عنوان واژگان دیده می‌شدند و با آنها تشابه کامل داشتند. زیرا جهان اجرای کامل طرح خداوند محسوب می‌شد. در عصر کلاسیک، یعنی قرنهای هفدهم و هجدهم، اپیستمهٔ شباهت جای خود را به اپیستمهٔ بازتاب و نمایش داد. در معرفت آن عصر، واژگان بازتاب اشیاء بودند؛ یعنی با آنها تفاوت

داشتند. میان واژگان و اشیاء، بدینسان، فاصله‌ای افتاد؛ یعنی جهان کلمات صرفاً نمایشگر جهان اشیاء شد. ایده‌آلیسم دکارت و تجربه‌گرایی هیوم در این اپیستمه قرار داشتند. در اپیستمهٔ عصر مدرن، یعنی قرن نوزدهم، میان واژگان و اشیاء جدایی مطلق افتاد و آنها فاقد هر گونه پیوندی پنداشته شدند. واژگان، دیگر نه سمبل اشیاء و نه نشانه و بازتاب آنها، بلکه تنها بازتاب سوژه به خودش به شمار می‌آمدند. در این اپیستمه، که فلسفهٔ کانت نمونهٔ برجستهٔ آن است، واژگان، مکالمهٔ سوژهٔ استعلایی با خودش بودند. در درون همین اپیستمهٔ مدرن بود که انسان به عنوان سوژهٔ خودمختار و خودسامان پدیدار شد. بدین سان، هدف دیرینه‌شناسی فوکو تفحص در شرایط امکان معرفت علمی در هر عصری یا به سخن دیگر، **علمِ علم** است. دیرینه‌شناسی، آرشیوهای نظری نهفته‌ای را کشف می‌کند که چارچوب تعبیر امور و اشیاء و حقایق در هر عصرند. اشیاء صرفاً همان واژگانی هستند که بدانها معنا می‌بخشند.

به طور کلی، چنانکه اشاره شد، از دیدگاه فوکو اندیشهٔ آزادی و آگاهی و خودمختاری انسان در سنت اومانیستی تجدد غربی، خود فرآوردهٔ عصر معرفتی خاصی ـ یعنی عصر مدرن ـ است که اینک در حال زوال است. از نگاه دیرینه‌شناسی، انسان نه تنها آفریدگار گفتمانها نیست، بلکه آفریده و فرآوردهٔ نظامهای معرفتی است. گفتمان محصول انسان نیست، بلکه مولّد اوست. نظام معرفتی مدرن به فرآوردهٔ سوژهٔ انسانی به عنوان موجود آگاه و خودمختار و مستقل به طور عینی معنا و مشروعیت بخشید. بدین سان، سوژگی انسان چیزی جز فرآوردهٔ نظام گفتمانی نیست؛ به همان سان که آثار هنری آفریدهٔ هنرمندان نیستند، بلکه فرآوردهٔ ساختار پیچیدهٔ گفتمان فرهنگی غالب در هر عصرند. سوژهٔ انسانی، بر خلاف تصورات اومانیستی، تابع قوانینی است که منتخب یا ساختهٔ او نیستند. نقطهٔ افتراق اساسی پدیدارشناسی واصالت وجود از یک سو و ساخت‌گرایی از سوی دیگر، در همین جا نهفته است. به نظر فوکو، دانش وشناخت فزایندهٔ انسان در مورد خودش، تصورات اومانیستی سوژهٔ خلاق و خودمختار و استعلایی را تأیید نمی‌کنند، بلکه در واقع آنها را در هم می‌شکنند. به سخن دیگر، انسان در فرآیند پیشرفت معرفت خود، از قوانین ساختاری ناآگاهی

آگاه می‌شود که «فعالیتهای آزاد آگاهی انسان» (به گفتهٔ اومانیست‌ها) را از پیش تعیین می‌کنند.

چنانکه دیدیم، در پدیدارشناسی اصالت وجودی، سوژه آزاد است و خود در میان امکانات تحقق خویش دست به انتخاب می‌زند. اما در دیرینه‌شناسی، ساختارهای گفتمانی چنین گزینشی را انجام می‌دهند. حتی نفس تصور انسان آزاد و خودمختار، چنانکه گفتیم، فرآوردهٔ معرفت‌شناسانهٔ عصر تاریخی خاصی به شمار می‌رود. بدین‌سان، سوژگی انسان که خود همه‌گونه معرفت دربارهٔ سوژگی انسان را ممکن می‌سازد و به همین دلیل منشأ علوم انسانی است، تصوری تاریخی تلقی می‌شود و همراه با آن علوم انسانی نیز تاریخیت می‌یابند. چنانکه گفتیم، دیرینه‌شناسی در پی کشف ناخودآگاه معرفت است؛ به همان سان که روانکاوی برای توضیح خودآگاه انسان به ناخودآگاه رجوع می‌کند. ازدیدگاه دیرینه‌شناسی،ناخودآگاه معرفت در زبان نهفته است. سوژهٔ انسانی از طریق زبان سخن نمی‌گوید، بلکه زبان از طریق سوژه سخن می‌گوید. چنانکه دیدیم در عصر رنسانس، زبان و واژگان، سمبل اشیاء بود؛ در عصر کلاسیک، واژگان بازتاب اشیاء به شمار می‌رفت؛ و در عصر مدرن، زبان و واژگان خودنمایی یا بازتاب سوژه هستند. اما از نگاه دیرینه‌شناسی یا در اپیستمه پسامدرن، واژگان نه سمبل اشیاء، نه نمایش و نشانهٔ اشیاء، و نه خودنمایی سوژهٔ انسانی، بلکه تنها نمایشگر و عین خود واژگانند؛ یعنی چیزی جز زبان، یا جهان ناخودآگاه زبان نیستند. بدین سان ظهور زبان به معنای افول سوژهٔ انسانی است. به سخن دیگر، حکومت عقل در مفهوم اومانیستی آن، جای خود را به حکومت ضد اومانیستی زبان و گفتمان می‌دهد. گفتمان همچون قدرت اجتماعی عمل می‌کند و انسان را به زیر سلطه درمی‌آورد. گفتمان به عنوان قدرت، در هر زمینه‌ای چیزهایی را حفظ و چیزهایی دیگر را حذف می‌کند. هر گفتمانی حدود خاصی برای تفکر وضع می‌کند و تمایزات خاصی ایجاد می‌نماید. در نتیجه، دیگر به طور کلی نمی‌توان از علوم انسانی به معنای گذشته سخن گفت؛ چنین علومی، بنابراین، ممکن نیستند. آنچه ممکن است، دیرینه‌شناسی گفتمانهایی است که موضوعات، مفاهیم و نظریات در هر علمی، و یا به سخن دیگر صورت و محتوای عرصهٔ خودآگاه انسان در هر

حوزه‌ای، را تعیین می‌کنند.[1]

در تعبیری دیگر، اساس این دیدگاه به گرایش ضد ایده‌آلیستی نیچه باز می‌گردد که به اشکال گوناگون در اندیشه‌های فوکو، دریدا، لیوتار و دیگران بازتاب یافته است. ضدایده‌آلیسم در اندیشهٔ نیچه، ضدیت با هر گونه تفکر عمودی و هواداری از تفکر افقی یا مرکززدایی است. ایده‌آلیسم عبارت است از فرض وجود حقیقتی منسجم، اساسی و مرکزی که همهٔ پدیده‌ها و جزئیات پراکندهٔ ظاهری را به هم پیوند می‌دهد و میان آنها وحدت ایجاد می‌کند. ایده‌آلیسم بدین معنا، باید برخی از وجوه زندگی را انکار کند تا نظریه‌ای همگن و همبسته به دست دهد. اما از دیدگاه افقی، زندگی اساساً مجموعه‌ای از تفاوتهای تقلیل‌ناپذیر است. زندگی در ورای نظریه‌ها و فلسفه‌ها، چندگانگی و تموجی بی‌پایان است. تاریخ نقطهٔ ثقلی ندارد، بلکه عین پراکندگی است و نظم و رشتهٔ درونی و ذاتی ندارد. آنچه به تاریخ نظم می‌دهد تاریخ‌نویسی و گفتمان تاریخی است. به همین سان، مرکزیت و بنیاد در واقعیت اجتماعی در اشکال گوناگون، فرآوردهٔ گفتمانهای گوناگون است.[2]



بنا بر آنچه گذشت، در اینجا ما با چگونگی شکل‌دهی گفتمانها نسبت به نقشها و کردارها و فعالیتهای سیاسی افراد در جامعه سر و کار داریم. از همین رو، کردارها، نهادها و سازمانهای سیاسی، خود جزئی از صورت‌بندیهای گفتمانی هستند. گفتمانها یا نظامهای معانی خاص، اشکال خاصی از کردارها، هویتها و فعالیتها را ممکن می‌سازند. گفتمانها خود به واسطهٔ برخورد نیروها، عملکرد قدرت و استیلا تولید می‌شوند و تغییر می‌یابند. اتخاذ موضع گفتمانی به معنی

---

1. H. Dreyfus and P. Rabinow, ***Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.*** (Harvester Press, 1982) Part I.

2. W. Kaufmann, ***Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anarchist.*** (Vintage, 1968).

نفی معانی عینی و بیرونی و متعین برای امور و کردارهاست. معنای پدیدارهای اجتماعی و سیاسی، از این دیدگاه، در چارچوب گفتمانها ساخته می‌شود. واقعیت، عرصهٔ پر ابهام و ظلمتی است که در پرتو گفتمان، تعین، حد و معنا می‌یابد. از این رو معنای پدیده‌ها تاریخی و تغییرپذیر است. به عبارت دیگر، نمی‌توان معنای ذاتی امور و اشیاء را مشخص کرد و هویت عینی آنهارا تثبیت نمود زیرا جهان امور و اشیاء، فی نفسه نامحصور، پرابهام و آکنده از مُمکناتی است که در پرتو چارچوبها و ساختارهای معنایی یا گفتمانها تعین می‌یابند. از این رو، هویت فرد، جامعه و سیاست حالتی تاریخی و احتمالی‌دارد. هویت انسان، ذاتی و ابدی و تغییرناپذیر نیست و بدین عنوان وجود ندارد، بلکه به واسطهٔ گفتمانها ساخته می‌شود و تغییر می‌یابد. معنای اشیاء، امری نهایی، خاتمه یافته و واحد نیست. همواره در معنا و هویت، ابهام و تعارض باقی می‌ماند.

از چنین دیدگاهی، به طور کلی تمایز میان حوزهٔ سخن و اندیشه و حوزهٔ جهان واقعی فرو می‌ریزد و وحدت زبان و جهان آشکار می‌گردد. اشیاء و کردارها خود گفتمانی هستند؛ به این معنی که برای آن که معنی‌دار باشند، باید در درون گفتمان خاصی ظاهر شوند. معنای امور، ذاتی نیست، بلکه به وسیلهٔ گفتمانها بدانها داده می‌شوند؛ و چون هستی امور بسته به معنای آنهاست، پس هستی (یا شیوهٔ بودن) آنها هم گفتمانی است. از این رو، گفتمانها سازنده و محصورکننده و معنابخش هستند.

البته منظور ما انکار واقعیت مادی و بیرونی امور و پدیده‌ها و یا تقلیل واقعیت به مفهوم آن، به شیوه‌ای ایده‌آلیستی نیست، بلکه طبعاً واقعیات عینی و بیرونی، همچون انسان، روابط انسانها، جامعه و جز آن، **واقعاً** وجود دارند. در واقع، تأکید ما بر این است که به هر حال معنای واقعیات عینی و بیرونی در چارچوب گفتمانها مشخص می‌شود و هیچ معنا و واقعیت معنی‌داری در خارج از عرصهٔ گفتمانها وجود ندارد. به عبارت دیگر، واقعیت بیرونی و عینی، معنای امور و اشیاء را مشخص نمی‌کند، بلکه امور و اشیاء در درون چارچوبهای گفتمانی معنا می‌یابند. امور، لاجرم در پردهٔ زبان و گفتمان ظاهر می‌شوند و معنا

پیدا می‌کنند. کردارها، نهادها و مانند آن به وسیلهٔ گفتمانها هویت و معنا می‌یابند و از این رو ماهیتاً گفتمانی هستند و گفتمانها نیز خود در معرض تغییر و تحول قرار دارند. بنابراین، دربارهٔ صدق و کذب امور و قضایا، تنها در درون یک گفتمان خاص می‌توان سخن گفت. انسانها همواره در داخل گفتمانی به سر می‌برند؛ هر گفتمانی برخی از ممکنات را حفظ می‌کند و تعین می‌بخشد، و برخی دیگر را حذف می‌کند. هیچ گفتمانی نمی‌تواند همهٔ معانی ممکن را عرضه بدارد. امور و اشیاء، ضرورتاً چند معنایی و مبهم و تغییرپذیرند و این خود حاکی از ساختگی و تاریخی بودن گفتمانهاست.

پس به طور کلی از دیدگاه ما، دانش اجتماعی، به عنوان گفتمان، ساز و کارهای مندرج در واقعیت اجتماعی را کشف نمی‌کند، بلکه چارچوبهایی برای حصر و تعریف آن ایجاد می‌نماید. علم الاجتماع نمی‌تواند به قوانین جامعه دست یابد، بلکه علمای اجتماعی آنچه را که با نظریاتشان مطابق درمی‌آید قوانین طبیعی جامعه تلقی می‌کنند. واقعیتی که موضوع شناخت واقع می‌شود خود، آشفتگی و اغتشاش سیال و چند مرکز یا بی‌مرکزی است که دانش بدان هیأت و شکل می‌بخشد. واقعیت پویا و متغیر است و علم نمی‌تواند یک بار و برای همیشه آن را دریابد. جهان اجتماع، همانند جهان طبیعت، عرصهٔ تصادف و عدم تعین و کنترل است. عالِم بر اساس نظر و جایگاه خود، از آشفتگی و به هم ریختگی جهان بیرونی تصویری می‌سازد؛ همچنان که هندسه تنها دربارهٔ معماری و مهندسی است و نه دربارهٔ عین طبیعت، جامعه‌شناسی هم معماری و مهندسی معرفت‌شناسانهٔ جامعه است. به سخن دیگر، بنابراین باید ادعای علوم اجتماعی به عنوان علوم طبیعی (بحث در طبیعت اجتماع) را کنار گذاشت. هیچ نشانهٔ خارجی و برون گفتمانی‌ای حاکم از وجود دترمینیسم در طبیعت جامعه نیست. اگر دترمینیسمی در کار است همان است که دانش یا گفتمان و زبان به کردارهای اجتماعی نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر، هر نوعی از جامعه‌شناسی با هر رویکرد و نظری، تفسیری است که ما بر واقعیت تحمیل می‌کنیم و بدان وسیله به آن شکل و سامان می‌بخشیم.

یکی از مفاهیم اصلی ما مفهوم اسطوره به معنایی است که ژرژ سورل مطرح

کرده است. از دیدگاه سورل، علم قوانین مندرج در جامعه و یا طبیعت را کشف نمی‌کند، بلکه صرفاً الگوهایی می‌سازد و بر طبیعت و جامعه تحمیل می‌کند. هیچ اثری از علیت و قانونیت در جامعه یا طبیعت، فی نفسه، نیست. جهان طبیعی یعنی جهانی که ما آن را نساخته‌ایم عرصهٔ تصادف و احتمال و کنترل‌ناپذیری است. جامعه طبیعتاً مغشوش و در هم آمیخته است؛ تنها علم است که بدان سامان می‌بخشد. جامعه و تاریخ، نظام‌مند و باقاعده نیست، بلکه آنچه قاعده و قانون تلقی می‌شود جزء فرهنگی است که ما بر آن تحمیل کرده‌ایم. از نظر سورل، همهٔ نظامهای اجتماعی، بدین سان ساختهٔ انسان هستند و هیچ ریشه‌ای در واقعیات ذاتی جامعه و تاریخ ندارند. هر علمی، تنها، تعبیری است که ما بر واقعیت در هم ریخته و مغشوش جامعه و تاریخ تحمیل می‌کنیم. نکتهٔ اصلی این است که هیچ قاعده و ضابطهٔ درونی و ذاتی‌ای در جامعه و تاریخ نیست، بلکه تنها اسطوره‌ها چنان نظم و قاعده‌ای را بر تاریخ و جامعه تحمیل می‌کنند. واقعیت تابع افسانه‌پردازیهای نظری است؛ افسانه جنبشی اخلاقی است که به دوره از تاریخ معنا و مفهوم می‌بخشد و بدین سان آن را از عرصهٔ آشفتگی و اغتشاش به حوزه نظم وقاعده‌مندی می‌کشاند. تاریخ جز مجموعه‌ای از چنین افسانه‌هایی نیست.[1]

مفهوم اسطوره‌سازی به معنایی که در نشانه‌شناسی رولان بارث مطرح شده است، در برداشت سورل از افسانه ریشه دارد. بارث در کتاب *اسطوره‌های* خود، کارویژهٔ اصلی اسطوره را «تبدیل تاریخ به طبیعت» می‌داند. از دیدگاه نشانه‌شناسی، معنای واقعیت در کارگاه نظام نشانه‌ها تولید می‌شود. نشانه‌های زبانی تشخص فرهنگی و تاریخی دارند؛ یعنی در پس آنها، برخلاف تصور ساخت‌گرایان، ساختاری کلی نهفته نیست. نشانه‌ها خود، معانی وفهم را ممکن می‌سازند. واقعیت مادی، مسلّم و مفروض نیست و معانی ذاتی خود را بر ما تحمیل نمی‌کند، بلکه خود همواره به وسیلهٔ نشانه‌ها ساخته می‌شود. نشانه‌ها عمومی و کلی نیستند، بلکه تاریخی و خاص و مقید به منافع و اغراض ویژه‌ای

---

1. See N. Mc Innes, *The Western Marxists.* (Library Press, New York, 1972).

هستند. اما همین منافع و اغراض ویژه، فهم و معانی تاریخی خود را فهم و معانی طبیعی قلمداد می‌کند. به سخن دیگر، نظام نشانه‌ها مقید به تاریخ و منافع اجتماعی است، اما خود را عام و کلی جلوه می‌دهد. مثلاً بورژوازی در چارچوب معانی خود، فرهنگ طبقاتی خود را طبیعت کلی انسان قلمداد می‌کند. آنچه بیان می‌شود همواره در چارچوب نشانه‌ها و معانی خاصی بیان می‌شود، نه در چارچوبهای عموم بشری. هر تعبیری و نوشته‌ای امور تاریخی را به امور طبیعی تبدیل می‌کند؛ یعنی نظام معنایی، واقعیت را صنع و وضع و جعل می‌کند و بنابراین، به گفتهٔ بارث «نوشتن در صفر درجه» (عنوان یکی از آثارش) ممکن نیست. از چنین دیدگاهی، مثلاً فرهنگ مدرن مجموعه‌ای از اسطوره‌هاست که مردم آنها را نه به عنوان امور ساختگی و فرآورده‌های تاریخی، بلکه به عنوان پدیده‌های طبیعی و عینی می‌نگرند؛ از این رو، عصر مدرن به طور کلی عصر اساطیر تازه‌ای است. به طور کلی هر نظام معنایی که فرآورده‌های تاریخی را طبیعی جلوه دهد، اسطوره است.[1]



برای تعیین دقیق موضوع بحث حاضر، باید میان جامعه‌شناسی سیاسی به مفهوم کلاسیک ـ یعنی به مثابه حوزهٔ شناسایی موضوعاتی معین ـ و جامعه‌شناسی سیاسی به معنایی که در اینجا مورد نظر ماست ـ به عنوان موضوع شناسایی ـ تمیز دهیم. جامعه‌شناسی سیاسی به مفهوم کلاسیک، بحثی در روابط دولت و جامعه است؛ یعنی سیاست را از چشم‌انداز جامعه و نیروهای اجتماعی بررسی می‌کند. از این دیدگاه، به طور کلی قدرت را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: قدرت دولتی موضوع اصلی علم سیاست به مفهوم کلاسیک است؛ اما قدرت به معنای عام آن که در سراسر جامعه جاری است، موضوع جامعه‌شناسی سیاسی است. بین قدرت دولتی و قدرتهای اجتماعی روابط پیچیده‌ای وجود

1. M. Moriarty, ***Roland Barthes***. (Cambridge, Polity Press, 1991).

دارد که مطالعهٔ آنها موضوع جامعه‌شناسی سیاسی است. قدرت دولتی در دامان مجموعهٔ پیچیده‌ای از روابط قدرت اجتماعی شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، دولت خود رابطهٔ قدرتی متشکل از فرآیندهای پیچیده و متنوع است که در درون شبکهٔ گسترده‌تری از روابط قدرت قرار دارد.

آنچه گفته شد، چارچوب رشتهٔ جامعه‌شناسی سیاسی به عنوان یکی از حوزه‌های علوم اجتماعی مدرن است. این مبحث را نگارنده به صورت مفصل در کتاب دیگری آورده است.[۱] در آن مبحث ما در درون گفتمان جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌گیریم؛ اما بحث ما در کتاب حاضر بررسی خود جامعه‌شناسی سیاسی و گفتمانهای آن در طی تاریخ از نگاهی بیرونی است. نگرش گفتمانی خود آن حوزه را موضوع بحث قرار می‌دهد، در حالی که جامعه‌شناسی سیاسی موضوعاتی چون دولت، نیروهای اجتماعی و روابط میان آنها را بررسی می‌کند. در جامعه‌شناسی سیاسی بحث از رابطهٔ دولت و جامعه است، در حالی که در تحلیل گفتمانیِ جامعه‌شناسی سیاسی، به این معنا، در چارچوب نگرش تأویلی، به شرحی که در مقدمه آمد، صورت می‌گیرد. بنابراین، یک وجه اساسی از بحث ما بررسی تأثیر گفتمانها بر کردارهاست؛ اما وجه دیگر، بررسی نظریات و گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی به عنوان فرآورده‌های تاریخی است. به عبارت دیگر، دعاوی حقیقت این گفتمانها و نظریات مندرج در آنها، نه به شیوه‌ای عینی و خارجی و اثباتی، بلکه به شیوه‌ای تاریخی و مقید به متن تحلیل می‌شوند. نظریات جامعه‌شناسی سیاسی، خود تاریخی دارند و احکام و گزاره‌های آنها در درون ادوار خاص تاریخی معنی می‌دهند و به نوبهٔ خود معنای کردارهای سیاسی و اجتماعی را شکل می‌بخشند.

از این دیدگاه، مروری بر گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی، خود مروری بر تاریخ سیاست و جامعه خواهد بود. پس استدلال کلی ما این است که گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی در همان حال که برخاسته از شرایط تاریخی پیچیدهٔ هر

---

۱. ر. ک: حسین بشیریه، *جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.

عصرند، خود در ساختن موضوعات جامعه‌شناسی سیاسی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. بر این اساس، گفتمانها و ادوار تاریخی جامعه‌شناسی سیاسی را به چهار گفتمان و عصر به شرح زیر بخش می‌کنیم که مجموع آنها چارچوب کلی این نوشتار را تشکیل می‌دهد:

۱. گفتمان و عصر جامعهٔ فعال و دولت منفعل (قرون ۱۸ و ۱۹)

۲. گفتمان و عصر جامعهٔ فعال و دولت فعال (از اواخر قرن ۱۹ تا جنگ اول)

۳. گفتمان و عصر جامعهٔ منفعل و دولت فعال (دوران بعد از جنگ دوم تا اواخر دههٔ ۱۹۸۰)

۴. گفتمان و عصر جامعهٔ فعال دولت منفعل (دوران معاصر)

بدین سان، بررسی گسستهای گفتمانی و تاریخی در تاریخ جامعه‌شناسی سیاسی موضوع اصلی بحث ماست. از این دیدگاه، گفتمانها و نظریات جامعه‌شناسی سیاسی انباشته از لایه‌های فکری هستند و جزئی از تاریخ کشورهای غربی به شمار می‌روند. از این رو، در اینجا ما جامعه‌شناسی سیاسی را به عنوان تاریخ فرهنگی بررسی می‌کنیم. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی سیاسی مجموعه‌ای از گفتمانهای گسسته از یکدیگر است. این گفتمانها خود از درون کردارهای پراکندهٔ هر عصر پیدا شدند، ولی در ساختن موضوعات جامعه‌شناسی سیاسی (فرد، جامعه، دولت، قدرت و...) تعیین کننده بودند. اساساً جامعه‌شناسی سیاسی، یعنی نفس تفکیک دولت و جامعه، فرآوردهٔ گفتمان تجدد و لیبرالیسم بوده است. در حالی که این تصور (تفکیک میان دولت و جامعه) شرط امکان جامعه‌شناسی سیاسی بود، تنوع در این تصور زمینهٔ تحول در جامعه‌شناسی سیاسی و تنوع نظریات و دیدگاهها را فراهم کرد. بحث اصلی ما در اینجا، نه نفس دولت یا گروههای اجتماعی و یا موضوعات دیگر، بلکه ساختارهای گفتمانی‌ای است که امکان این مطالعه و بررسی را فراهم می‌آورند؛ یعنی بحث ما تحلیل گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی است.

چنانکه گفتیم، بحث اصلی جامعه‌شناسی سیاسی دربارهٔ رابطهٔ دولت و جامعه است. در گفتمانها و ادوار عمدهٔ جامعه‌شناسی سیاسی، رابطهٔ دولت و

جامعه به چهار شکل اصلی تصور شده است که می‌توان آن را به دو صورت زیر نمایش داد:

قدرت جامعه مدنی

قدرت زیربنایی دولت		کم	زیاد
	کم	——	گفتمان اول و چهارم
	زیاد	گفتمان سوم	گفتمان دوم

در این نوشتار، سخن اصلی آن است که دولت و جامعهٔ مدنی در پرتو گفتمانهای گوناگون جامعه‌شناسی سیاسی، نسبت به یکدیگر نیرومندتر یا ضعیف‌تر می‌شوند. پس دولت و جامعهٔ مدنی هر دو، تابع گفتمان مسلط در هر عصری هستند. ما هیأت خاص رابطهٔ دولت و جامعه نسبت به یکدیگر را **جامعهٔ سیاسی** می‌خوانیم؛ اما رابطهٔ اصلی در اینجا میان دولت و جامعهٔ مدنی نیست؛ چرا که هر دو در پرتو عاملی بزرگ‌تر شکل می‌گیرند. در سطوح پایین‌تر نیز مسائلی چون رابطهٔ فرد با دولت، نوع واحد غالب در مطالعهٔ جامعهٔ سیاسی (فرد، گروه، طبقه، توده)، هویت فردی، نوع مشارکت سیاسی و مانند آن نیز در پرتو همان گفتمان سراسری شکل می‌گیرند.

بحث ما، به دیگر سخن، دربارهٔ فرآیند تاریخی دولت مدرن در چهار مرحله است که در چهار گفتمان اساسی شکل می‌گیرد: در مرحله یا گفتمان اول، دولت عنصری در جامعهٔ مدنی است که منفعل و متأثر است و غایاتش با غایات جامعهٔ مدنی یکسان است. در گفتمان دوم، دولت از لحاظ حمایت یا ممانعت از منافع و گروههای اجتماعی جایگاه و نقش فعال‌تری می‌یابد. در اینجا دیگر به تعاون اجتماعی آزاد و قراردادی بسنده نمی‌شود. دولت در عین حال، خصلت خدمتگزاری را دارد که منافعی را در مقابل منافع دیگر تأمین می‌کند. به عبارت دیگر، دولت در حل منازعات اجتماعی نقشی فعال‌تر ایفا می‌نماید. بدین سان، از طریق تأمین خدمات عمومی، حمایت عامه یا طبقات پایین جلب می‌شود. در نتیجه، دستگاه دولت بزرگ‌تر و هشیارتر می‌شود. لیبرالیسم گفتمان اول، بدین سان جای خود را به فایده‌گرایی در گفتمان دوم می‌دهد. اصالت فایده ایدئولوژی

دولت فعال دموکراتیک است. در گفتمان سوم، دولت اقتدارطلب با دستگاه سلطه و ایدئولوژی خود، فرد و جامعهٔ مدنی و گروههای اجتماعی را مقهور می‌سازد. گفتمان سوم به طور کلی گفتمان توتالیتریسم است. سرانجام در گفتمان چهارم، دولت به کمترین حد قدرت خود تنزل می‌کند و جامعهٔ مدنی در مفهوم تازه‌ای بسط می‌یابد.

خلاصهٔ استدلال کلی ما در این گفتار به شرح زیر است:

۱. در جامعه‌شناسی سیاسی چهار گفتمان اصلی وجود دارد که دربارهٔ رابطهٔ دولت و جامعه، و فعالیت یا انفعال و ضعف یا قوت هر یک از آنهاست.

۲. هر یک از این گفتمانها در شرایط خاص تاریخی پدید آمده و محصول مجموعه‌ای از رخدادها و شرایط بوده است.

۳. هر یک از این گفتمانها به نوبهٔ خود بر خودفهمی‌ها و کردارهای اجتماعی فرد تأثیر گذاشته و از آن طریق بر تشکیل قدرت، جامعه و دولت مؤثر بوده است.

گفتمان اول: جامعه نیرومند، دولت کوچک

در این بخش، نخست از شرایط تاریخی و فکری پیدایش گفتمان اول در طی فرآیندهای پیچیدهٔ ظهور تجدد، بحران مذهب و کلیسا، پیدایش ایدئولوژی فردگرایی و لیبرالیسم، بحران دولتهای مطلقه و وقوع انقلابهای اجتماعی و سیاسی، پیدایش فلسفه روشنگری وتأکید آن بر عقل و آزادی و آگاهی و پیشرفت، و به طور کلی ظهور انسان در عصر جدید سخن می‌گوییم. از نظر تاریخی، این تحولات از پایان قرون وسطی تا انقلاب فرانسه را در بر می‌گیرند. در طی همین تحولات است که تصور جدایی جامعه و دولت شکل می‌گیرد و بحث از رابطهٔ میان آن دو، موضوع اصلی فلسفه سیاسی می‌شود. برآیند کلی این تحولات، تقویت نیروهای اجتماعی در مقابل دولت بود که خود در گسترش بازارهای ملی و رشد سرمایه‌داری تبلور می‌یافت. ظهور جامعه، به عنوان عرصهٔ فعالیت و عمل در مقابل دولت، طبعاً مسبوق به ظهور فرد به عنوان موجودی کارگزار و آگاه بود. بنابراین، بحث از نقش تجدد اولیه و لیبرالیسم در ایجاد هویت

تازه‌ای برای انسان زمینهٔ بحث از جامعهٔ فعال در مقابل دولت منفعل را تشکیل خواهد داد.

اگر طبق رسم رایج، ظهور جامعه‌شناسی سیاسی به مفهوم دقیق آن را از نیمهٔ قرن نوزدهم و بویژه از کارل مارکس به بعد بگیریم، در آن صورت تجدد اولیه، لیبرالیسم و روشنگری مقدمهٔ ماقبل جامعه‌شناختی و فکری و فلسفی جامعه‌شناسی سیاسی به شمار خواهند آمد و نقش ویژهٔ آنها در تکوین هویت فردی جدید اهمیت می‌یابد.

گفتمان لیبرالیسم

لیبرالیسم اساساً کوششی نظری برای تعیین حوزهٔ مستقل جامعه از دولت و تفکیک حوزهٔ زندگی فردی، خانوادگی و اقتصادی ونهایتاً تعیین حدود اقتدار دولت مدرن بوده است. عواملی چند در ظهور این برداشت در قرون هفدهم و هجدهم مؤثر بودند، که از جمله باید به توسعهٔ اقتصاد سرمایه‌داری و جدایی دین از دولت اشاره کرد. لیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی، همواره از حوزهٔ جامعهٔ مدنی و آزادیهای آن در مقابل اقتدار دولت دفاع کرده است. به سخن دیگر، هدف اصلی لیبرالیسم دفاع از دولت محدود و مشروط، مالکیت خصوصی و اقتصاد بازاری بوده است. در حقیقت، گفتمان اول در اندیشهٔ سیاسی تماس هابز ریشه داشت؛ هر چند وی را اغلب از بنیانگذاران نظریهٔ دولت مطلقه انگاشته‌اند. هابز به هر حال برای نخستین بار، حوزه‌ای جدا از حوزهٔ دولت بازشناخت که در آن، افراد برابر در پی منافع خود هستند. بر اساس نظریهٔ هابز، هنگامی که افراد حقوق مطلق خود را به قدرتی برتر واگذار کنند، یک حوزهٔ عمومی و یک حوزهٔ خصوصی به عنوان دولت و جامعه به صورت مشخص و مشروع تشکیل می‌شود. به هر حال در نظریهٔ هابز هم، اولویت با جامعه یا وضع طبیعی است و حاکم نیز باید حقوق جامعه، مالکیت و حیات افراد را پاس دارد. دولت از درون جامعه پدید می‌آید و مظهر نفع و مصلحت عموم افراد است و با این حال نمی‌تواند بنیادهای جامعه را تضعیف کند. مردم به حکم عقل و ارادهٔ خود از وضع طبیعی بیرون می‌روند و در صدد دستیابی به صلح و آرامش برمی‌آیند؛ و از

این روست که به **قرارداد اجتماعی** تن درمی‌دهند. اساس قرارداد اجتماعی این است که «آنچه را به خودت روا نمی‌داری به دیگران روا مدار». از نظر هابز، البته چیزی به عنوان **خیر عمومی** وجود ندارد، بلکه قرارداد اجتماعی شرایط لازم برای تأمین خیر شخصی و خصوصی فرد را فراهم می‌آورد. مردم توافق می‌کنند که بر اساس قراردادی، حقوق مطلق خود را به شخص ثالث، یعنی دولت، به عنوان نمایندهٔ یکایک افراد واگذار کنند. دولت به هر حال صرفاً نمایندهٔ افراد است؛ ارادهٔ دولت ارادهٔ عمومی نیست؛ چون ارادهٔ عمومی و مشترک وجود ندارد. دولت گرچه مظهر وحدت است، اما تفرق افراد را از بین نمی‌برد. به طور کلی لویاتان در اندیشهٔ هابز، گرچه دارای قدرت مطلق و سازندهٔ حقوق و قوانین و حق و عدالت است، اما **شخصی غیرطبیعی** یعنی مصنوعی است که به موجب قرارداد و رضایت عامه تأسیس می‌شود و همین مفهوم قرارداد هر گونه عنصر رمزآمیزی را از آن می‌زداید. هدف دولت، به هر حال، خدمت به افراد و تأمین صلح و آرامش و حفظ تنوع زندگی فردی است؛ دولت هدف انسان نیست، بلکه انسان هدف دولت است. دولت نهایتاً داور و میانجی اختلافات و منافع مختلف است. آدمیان دولت را تأسیس می‌کنند؛ زیرا دولت چیزهایی راکه طبیعت تأمین نمی‌کند، برای آنها فراهم می‌نماید و این چیزها عبارتند از: نظم و صلح و رفاه.

گفتمان لیبرالی دولت، در اندیشهٔ لاک به اوج خود رسید. از دیدگاه جان لاک، به طور کلی دولت صرفاً **وسیله‌ای** برای دفاع از حقوق و منافع جامعه است. جامعه اصالت دارد و پیش از دولت، موجود بوده است؛ در نتیجهٔ قرارداد اجتماعی، کل حقوق جامعه به دولت انتقال نمی‌یابد و حاکمیت همچنان در جامعه نهفته است. نکتهٔ اصلی این است که دولت در خدمت منافع جامعه است و از همین رو قدرت آن باید محدود به این کار ویژه باشد.

انسانها در وضع طبیعی آزاد و برابرند و از **قدرت مافوق بر روی زمین** فارغ هستند، اما تابع قوانین طبیعتند؛ حقوق طبیعی، یعنی حق زندگی و حق مالکیت، ناشی از قانون طبیعی است. پس وضع طبیعی، در عین حال که تابع قانون طبیعی و ذاتاً اخلاقی واجتماعی است، وضعی پرمخاطره است که در آن صلح تضمینی ندارد. زیرا قانون شناخته شده و همگانی و قاضی بی‌طرف و موثق و قدرت اجرایی

لازم برای اعمال قانون وجود ندارد. برای خروج از همین وضع طبیعی و ورود به وضع مدنی، انسانها قراردادی می‌بندند. این قرارداد قراردادی است نه با دولت، بلکه برای دولت؛ و همه توافق می‌کنند که برخی از حقوق خود در وضع طبیعی را برای تأمین حقوق دیگر از دست بدهند. با این حال پس از تشکیل جامعه، قانون و حقوق طبیعی همچنان به قوت خود باقی است. قرارداد میان دولت و مردم نیست، بلکه دولت محصول قرارداد میان مردم است؛ از این رو قدرت همواره و در نهایت از آن مردم است. دولت باید به هر حال محدود به قانون طبیعی و حاکمیت مردم باشد. حقوق و قوانین مدنی صرفاً ترجمان حقوق و قانون طبیعی است. طبعاً قوهٔ مقننه نمی‌تواند حقوق طبیعی افراد را پایمال و نقض کند.[1]

لیبرالیسم و جامعه‌شناسی سیاسی اولیه

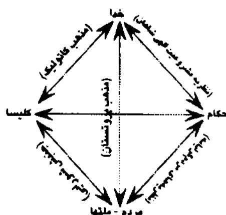
لیبرالیسم در مفهوم کلی و فلسفی آن، به عنوان ایدئولوژی مقاومت در برابر قدرتهای مطلقه پدیدار شد و از موضع فرد و گروههای اجتماعی در مقابل قدرت دفاع کرد. بنابراین لیبرالیسم در آغاز، یک ایدئولوژی انقلابی بود. در مرحلهٔ اول، لیبرالیسم از فرد و شهریاران ملی در مقابل قدرت کلیسا، و در مرحلهٔ دوم از فرد در مقابل قدرت دولتهای مطلقه دفاع می‌کرد. به طور کلی لیبرالیسم بر فردیت و هویت فردی، مالکیت خصوصی، حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی و دولت محدود و کوچک تأکید می‌کرد. از این رو، ریشهٔ گفتمان اول را باید در فلسفهٔ سیاسی لیبرالیسم جستجو کنیم. البته رابطهٔ جامعه و دولت در فلسفهٔ لیبرالیسم به صورتی تجویزی مطرح می‌شد؛ یعنی گفته می‌شد که باید از فرد و جامعه در مقابل قدرت مطلقه دفاع شود. لیبرالیسم فلسفی به معنای کلی، خواستها و هویتی برای فرد و جامعه قائل می‌شود و وضع می‌کند و در نتیجه انسان به صورت تازه‌ای ظهور می‌یابد. بدین سان، هویت فردی انسان به عنوان موجودی عاقل و کارگزار، با لیبرالیسم ظهور می‌کند. صیانت ذات، تملک و حقوق طبیعی

1. D. Held, ***Political Theory and the Modern State.*** (Polity Press, 1984), pp. 11-32.

ماهیت اساسی انسان در عصر لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد. انسان که در قرون وسطی غرق در مسأله رستگاری بود، اینک به عنوان موجودی خودمحور ظاهر می‌شود. پیش از آن، انسان به عنوان جزئی از جماعت تلقی می‌شد. تجدد اولیه با فرض این اندیشه که انسان خودش و جهان را می‌شناسد منزلتی تازه برای او قائل شد. انسان که اینک جانشین خدا می‌شد آیندهٔ روشنی در پیش رو داشت. بر این اساس، تاریخ به موجب عقل و آگاهی انسان به پیش می‌رود. بنابراین، شرط اول فرض فعالیت جامعه، فرض آگاهی و فردیت انسان بود. نقش ایدئولوژی لیبرالیسم در تبیین هویت فردی، عقلی و حقوقی انسان جدید برای پیدایش جامعه‌شناسی سیاسی اولیه ضرورت داشت. تنها با ظهور فرد واجد حقوق مالکیت و آزادیهای مدنی است که جامعه فعال متصور می‌شود. به طور کلی جامعه‌شناسی علم شناخت انسان و کنشها و کردارهای اوست؛ ولیکن انسان در گفتمانهای مختلف در جلوه‌های گوناگونی ظاهر می‌شود و هویتهای خاصی می‌یابد. تنها با فرض آزادی و اختیار انسان به عنوان هویتی جدید، امکان جامعه‌شناسی سیاسی متصور شد.

یکی از شاخصه‌های فکری عصر جدید در مقایسه با قرون وسطی و عهد باستان، نفس تفکیک مفهوم جامعه از دولت بود. لیبرالیسم، سکیولاریسم و سرمایه‌داری نقش عمده‌ای در این تفکیک داشتند. ارتباط میان لیبرالیسم و ظهور جامعهٔ فعال به عنوان موضوع جامعه‌شناسی سیاسی اولیه به یکی از مفروضات اصلی بحث ما اشاره دارد و آن این که ریشهٔ جامعه‌شناسی سیاسی به عنوان گفتمان علمی در هر عصری در بستر گفتمانهای بزرگ‌تر علمی، فلسفی و فکری نهفته است. به عبارت دیگر، گزاره‌های گفتمان جامعه‌شناسی سیاسی در هر عصری جزئی از گزاره‌های گسترده‌تری دربارهٔ انسان، جامعه و جهان است. فلسفهٔ سیاسی مدرن به طور کلی، رابطهٔ دولت با فرد و جامعه را در کانون بحث خود قرار داد. چنانکه می‌دانیم در سده‌های پیشین، رابطهٔ دولت و کلیسا، رابطهٔ کلیسا و مردم، و رابطهٔ خداوند با کلیسا، مردم و دولت، در کانون مباحث و نظریه‌های سیاسی قرار داشت. البته مقدمهٔ پیدایش مفهوم رابطهٔ دولت و مردم در اندیشه‌های قرون وسطی فراهم آمده بود.

به طور کلی، اندیشه‌های سیاسی ادوار مختلف قرون وسطی را می‌توان محصول تمرکز بر روابط زیر از چشم‌اندازی تاریخی دانست: ۱. رابطهٔ کلیسا و شهریاران؛ ۲. رابطهٔ کلیسا با ملتها؛ ۳. رابطهٔ شهریاران با ملتها؛ ۴. رابطهٔ خداوند با حکام؛ ۵. رابطهٔ خداوند با مردم؛ و ۶. رابطهٔ حکام با مردم. (به صورت زیر:)



بنابراین، اندیشهٔ قرون وسطی تا حدی در تکوین مفهوم رابطهٔ دولت وجامعه که بعدها به مفهوم اصلی در فلسفهٔ سیاسی عصر مدرن تبدیل شد. اما مهم‌ترین مفاهیم در تفکر آن دوران، همان رابطهٔ میان خداوند و حکام و کلیسا بود و بحثی که از زمینهٔ چنین رابطه‌ای برمی‌خاست، ماهیتاً بحثی حقوقی ـ فلسفی بود. به هر حال در فلسفهٔ سیاسی مدرن هم رابطه میان دولت و جامعه، نخست به صورتی تجویزی ـ فلسفی مطرح شد؛ یعنی بحث از حدود اختیارات دولت و ضرورت دفاع از فرد و جامعه در مقابل قدرت خودکامهٔ دولتی بود. اما بتدریج، این اندیشه در جامعه‌شناسی سیاسی اولیه به مفهومی توصیفی ـ تحلیلی بدل شد. نفس مفهوم قرارداد اجتماعی در فلسفهٔ سیاسی عصر مدرن، ناظر بر روابط دولت با فرد و جامعه بود. با این پیش‌فرض فلسفی بود که امکان بحث از جامعه به عنوان حوزه‌ای فعال در گفتمان لیبرالیسم ممکن گردید.

کارل مارکس

اندیشه‌های کارل مارکس، با توجه به این که متأثر از ایده‌آلیسم آلمانی، سوسیالیسم فرانسوی و اقتصاد سیاسی انگلیسی و گرایشهای علمی و تکاملی قرن نوزدهم بود، متضمن نوعی دوگانگی بنیادی است که در آثار جوانی و پیری مارکس، بازتاب می‌یابد. مفاهیم اصلی آثار اولیه، یعنی اومانیسم، از خود بیگانگی و پراکسیس، بیشتر تحت تأثیر سنت فکری پیش از انقلاب فرانسه،

یعنی سنت تجدد، خوش‌بین بودند؛ در حالی که آثار بعدی با تأکید بر مفاهیم ساختاری و تکاملی ازگرایشهای فکری دوران پس از انقلاب فرانسه اثر پذیرفتند. با این حال، این دوگانگی به معنای گسست در اندیشهٔ مارکس نیست و در گفتمان کلی او که بر نقش جامعه و طبقات اجتماعی در تاریخ تأکید می‌کند، شکافی نمی‌اندازد.

جامعه‌شناسی سیاسی مارکس، به اصطلاح امروز، در چارچوب کلی زیربنا و روبنا بر نقش تعیین‌کنندهٔ طبقات اجتماعی بر حیات سیاسی تأکید می‌گذارد. مارکس جامعه و تاریخ را طبقاتی می‌دید. در طی قرون هجدهم و نوزدهم، تحولات اجتماعی و اقتصادی و گسترش سرمایه‌داری زمینهٔ ظهور انسان طبقاتی را فراهم کرده بودند. تصور تجدد اولیه از انسان به عنوان فرد، به زودی افول کرد و به جای آن تصور هویت طبقاتی انسان پدیدار شد. در قرون هجدهم و نوزدهم، مفاهیم چون انسانیت و فردیت و اختیار انسان با مفاهیم هویت‌بخشی چون ملیت و طبقه برخورد کردند. از دیدگاه مارکس، پراکسیس یا کار تاریخی انسان اساس فلسفی طبقات اجتماعی را تشکیل می‌داد. طبقات اجتماعی مارکس رونوشت ضعیفی از روح هگلی بودند که به همان سان، دارای پویایی و حرکت تاریخی تصور می‌شدند. طبقهٔ اجتماعی در برداشت مارکس، در کمال خود، موجودی خودآگاه و تاریخ‌ساز است. طبقهٔ در خود یا اقتصادی، سرانجام به طبقهٔ برای خود یا سیاسی تبدیل می‌شود که کارگزار اصلی تاریخ است. بدین سان، طبقه انعکاسی از زیربنای مادی است، در حالی که دولت در بخش عمدهٔ آثار مارکس خصلتی روبنایی و تعیین شده دارد.

تأکید مارکس بر طبقه، به عنوان ملاک هویت انسان و کارگزار تاریخی، مبتنی بر برخی ملاحظات کلی است. از نظر او، انسان موجودی جمعی است و زبان و کار دو خصلت جمعی حیات انسانند. تقسیم کار و تولید، فرآیندی عمومی است. بنابراین فردی که ایدئولوژی‌های بورژوایی انتزاع می‌کردند نه بیان واقعیت، بلکه مخلوق ایدئولوژی‌های بورژوایی بود. جامعهٔ بورژوایی و سرمایه‌داری نیاز به انسان به عنوان فرد داشت و چنین هویتی برای او قائل می‌شد؛ اما خصلت جمعی انسان در عصر سرمایه‌داری و در قالب طبقه ظهور

می‌یابد. پس همهٔ نیروها و خلاقیتهای مادی، تولیدی و فکری انسان در طبقات ظاهر می‌شود. از دیدگاه مارکس، طبقه مبیّن هویت انسان، نه تنها در جامعهٔ سرمایه‌داری، بلکه در سراسر تاریخ است. یعنی هر جا مالکیت خصوصی بر وسائل تولید پیدا شود طبقات ظاهر می‌شوند. با این حال، طبقه گرچه مبیّن هویت تاریخی انسان است، با هویت راستین و ذاتی اوبه عنوان انسان نسبتی ندارد.

به هر حال، مفهوم طبقاتی بودن انسان مفهومی است که گفتمان مارکسیستی از کردارهای عصر سرمایه‌داری اولیه برمی‌گیرد و آن را در سراسر تاریخ تعمیم می‌دهد و بدین سان، هویتی طبقاتی برای کل انسانیت می‌سازد. پس در گفتمان هویت طبقاتی انسان تعارضهای دیرینهٔ ملی، قومی و فرهنگی رنگ می‌بازد. این گفتمان، به عبارت دیگر، در طبقاتی ساختن هویت انسان نقش تشکیل‌دهنده دارد. جامعه فی نفسه، یعنی در عرصهٔ تیرگی عینیت، مجموعهٔ پیچیدهٔ غیر قابل تعریفی است و ملاکهای هویت بخشی ومدارج اجتماعی بسیاری در آن جاری است؛ لیکن گفتمان طبقاتی در این عرصهٔ تیره نوری می‌افکند و ملاکها و مدارجی را حفظ و بقیه را حذف می‌کند. پس انسان از درون تیرگی عرصهٔ تعریف‌ناپذیر، به یاری گفتمان به عرصهٔ وضوح می‌رسد و بدین سان، هویت او حصر و متعین می‌گردد. یعنی در نهایت، ذهن فرد در درون ذهن جمعی طبقه قرار می‌گیرد و مسبوق بدان می‌شود. طبقه دارای ذهن جمعی و مظهر سازندگی و پراکسیس تاریخی انسان تلقی می‌گردد. باید انسان به خود، به عنوان عضو طبقه‌ای نگاه کند تا طبقاتی شود و طبقات اجتماعی پدیدار گردند، تا آنگاه بتوانیم از رابطهٔ طبقات اجتماعی با دولت سخن بگوییم. از دیدگاه مارکس، طبقه باید دارای شعور و آگاهی طبقاتی باشد تا به طبقهٔ کامل، یعنی برای خود، تبدیل شود. طبقهٔ در خود، به معنی مارکسیستی کلمه، اصلاً طبقه نیست. پس بحث از طبقات اجتماعی در جوامعی که افراد، خودشان را به عنوان اعضای طبقه نمی‌نگرند، در واقع ممکن نیست.

منظور مارکس از طبقه، طبعاً لایه‌های متنوع اجتماعی نیستند. ظهور طبقه مستلزم ظهور هویت طبقاتی است. تنها در جامعهٔ مدرن، که مردم از دیدگاه

گفتمان سرمایه‌داری به خود به عنوان کارگر و سرمایه‌دار و کارفرما و صاحب حرفه و مانند آن نگریستند و در نتیجه، هویتهای قدیمی دیگر چون هویت قومی و محلی تضعیف شد، طبقات اجتماعی شکل گرفتند. بدین سان، گفتمان هویت طبقاتی انسان به اقتضای نظام سرمایه‌داری وجوه دیگر انسان را کم‌رنگ کرد و هویتهای ملی، فرهنگی، قومی، دینی، خانوادگی و شئونی را در تیرگی فرو برد. ظهور هویت طبقاتی انسان، تنها محصول اولویت اقتصاد در سرمایه‌داری اولیه نبود، بلکه گفتمان هویت طبقاتی در اولویت یافتن اقتصاد نقشی تشکیل‌دهنده داشت. به عبارت دیگر، در اعصار پیش از سرمایه‌داری، جایگاه اقتصادی انسان در جامعه به عنوان دهقان یا زمیندار، در پس لایه‌هایی از هویتهای دیگر نهفته بود و عامل اصلی هویت‌بخشی به او به شمار نمی‌رفت. طبقاتی شدن انسان هویتی است که با بی‌اعتبار شدن یا انکار هویتهای دیگر برجستگی می‌یابد. پس در جامعهٔ مدرن سرمایه‌داری، انسان تنها به عنوان عضو طبقه می‌تواند ظهور یابد. مارکس یک قدم پیشتر رفت و طبقاتی بودن انسان را به اعصار دیگر هم تعمیم داد؛ هر چند به هر حال از دیدگاه او، طبقاتی بودن انسان بیانگر ذات انسان نبود. در سوسیالیسم، خصلت طبقاتی انسان که فرآورده‌ای تاریخی است با از میان رفتن مبانی آن، یعنی مالکیت خصوصی بر وسائل تولید و دولت طبقاتی، زایل خواهد شد. اما از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی، به هر حال هویت (ثانوی ـ تاریخی) انسان در طبقاتی بودن اوست و همین انسان است که در صحنهٔ تاریخ و مبارزات تاریخی ظاهر می‌شود. در سطح جامعه‌شناسی سیاسی، طبقات اجتماعی همچون زیربنا برای دولت ـ به عنوان روبنا ـ هستند. در تمثیلهای مختلف مارکس، دولت به عنوان بازتاب، معلول، برآیند یا مجری منافع و مبارزات طبقاتی تلقی می‌شود. به هر حال دولت ظرفی است که مظروف آن، مبارزات طبقاتی است. به عبارت دیگر، دولت ابزار سلطهٔ طبقات حاکم است.

به طور کلی جامعه‌شناسی سیاسی از نظر مارکس، بررسی رابطهٔ دولت و طبقات اجتماعی است. روابط طبقاتی ذاتاً تنش‌زا هستند. درک ماهیت دولت، به درک رابطهٔ آن با طبقات اجتماعی بستگی دارد. مارکس دربارهٔ این رابطه دو موضع متفاوت مطرح کرد: یکی آن که دولت مدرن ممکن است واجد قدری

استقلال از طبقهٔ حاکم باشد و این استقلال را بویژه در اشکال نهادی و شیوه‌های عمل خود بروز دهد. موضع دوم و اصلی مارکس، ابزارانگاری دولت نسبت به طبقهٔ حاکم بود.

نظریهٔ استقلال، به موجب تأکید خود مارکس، در توصیف دولتهای استثنایی مطرح شده بود. در این دولتها قوهٔ مجریه منبع مستقل عمل سیاسی است و از طبقات اصلی جامعه استقلال دارد؛ قدرت دولتی، خود می‌تواند در تعیین شکل جامعهٔ مدنی و قدرت طبقات اجتماعی مؤثر باشد. اما به هر حال حدود ابتکار دولت محدود است و دولت در جامعهٔ سرمایه‌داری نمی‌تواند از وابستگی به طبقات اجتماعی خلاصی یابد. اما بر اساس موضع اصلی مارکس، در *دیباچه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی*، دولت روبناست و بر بنیاد روابط اقتصادی و اجتماعی رشد می‌کند. شرط امکان دولت را باید در این روابط جست و با تغییر در همین روابط، دولت دگرگون می‌شود. از همین روست که، چنانکه گفتیم، مارکس در تمثیلهای مختلف خود از دولت به عنوان محصول یا بازتاب مبارزات و سلطهٔ طبقاتی سخن می‌گوید. از دیدگاه مارکس، طبقات اجتماعی و منازعات طبقاتی جوهر سیاست را تشکیل می‌دهند. چنانکه گفتیم، طبقات اجتماعی نیروهای ذاتی پویایی هستند و قدرت دولتی ماهیتاً از سنخ قدرت طبقاتی است. به دیگر سخن، روابط قدرت در سطح تولید، تعیین‌کنندهٔ روابط قدرت در کل جامعه هستند. از همین رو، مبارزه برای تعیین روابط کلی تولید، مبارزه‌ای سیاسی است. محتوای مبارزات طبقاتی در هر جامعه‌ای در برگیرندهٔ جدی‌ترین مسائل آن جامعه است. اینک پس از بیان نگرش کلی مارکس از دیدگاه گفتمان هویت طبقاتی انسان، مروری بر آثار او از همین دیدگاه می‌کنیم.

بحث اصلی و اولیهٔ مارکس دربارهٔ دولت و جامعه مدنی، از دیدگاه اندیشهٔ از خود بیگانگی، به نحوی که در تفکر فویرباخ مطرح شده بود، صورت گرفت. فویرباخ در کتاب **جوهر مسیحیت** (۱۸۴۱) خداوند را مظهر اصلی از خود بیگانگی انسان یا به سخن دیگر، فرافکنی کمالات آدمی تلقی کرده بود. مارکس در آثار اولیهٔ خود نظیر *نقد فلسفه دولت هگل* (۱۸۴۳) و *دستنوشته‌های اقتصادی ـ فلسفی* (۱۸۴۴) تحت تأثیر فویرباخ بود و نظریهٔ از خود بیگانگی مذهبی او را به

حوزه‌های دیگر، از جمله اقتصاد و سیاست، تسری داد. با این حال، البته مارکس همواره نسبت به خصلت غیر تاریخی نظریهٔ فویرباخ نگرشی انتقادی داشت و از سوی دیگر، خصلت تاریخی ـ اجتماعی فلسفهٔ هگل را پاس می‌داشت، اما خصلت فلسفی آن را نفی می‌کرد. وی در *نقد فلسفه دولت هگل* بر فلسفهٔ هگلی انتقادات اساسی وارد می‌کند؛ بویژه این انتقاد که هگل سوژگی و فاعلیت را از سوژهٔ اصلی، یعنی انسان، می‌گیرد و به محصول فکر انسان یا به روح نسبت می‌دهد. همچنان که روح مظهر از خود بیگانگی انسان است، دولت نیز مظهر شیء‌گشتگی و از خود بیگانگی است. به دیگر سخن، جهان واقع، اساس جهان ایده‌هاست.

هگل، از دیدگاه مارکس، جامعهٔ مدنی را خارج از حیطهٔ عقلانی دولت و مظهر خودخواهی و غیرعقلانیت می‌شمرد، و بر عکس، دولت را عرصهٔ نظم عقلانی و کلی و مجزا از جامعهٔ مدنی می‌دانست. به این معنا، دولت در فلسفهٔ هگل همپایهٔ خداوند در نظریهٔ فویرباخ ازکار درمی‌آید؛ یعنی هر دو مظهر از خود بیگانگی هستند. چنانکه خداوند مظهر کمال و نظم و مثال است و در مقابل انسان ناقص و بیچاره قرار دارد، دولت نیز مظهر عقلانیت و کلیت و حقوق عام است و در مقابلِ جامعهٔ مدنی به عنوان مظهر علایق و نیازهای خصوصی قرار دارد. اما به نظر مارکس، واقعیت این است که منافع خصوصی و طبقاتی و جزئی جامعه در درون دولت بازتاب می‌یابد. به سخن دیگر، بر خلاف نظر هگل، دولت برتر از علایق خصوصی جامعهٔ مدنی نیست، بلکه نتیجه و بازتاب آن است. به نظر مارکس، اندیشهٔ جدایی دولت از جامعهٔ مدنی در دوران پس از قرون میانه پدیدار شد؛ پیش از آن، در دولت ـ شهر یونانی و در دولتهای قرون وسطی، تصور جدایی میان دولت و جامعه یا حوزهٔ عمومی و حوزهٔ خصوصی وجود نداشت. اما به نظر مارکس، در حقیقت به رغم جدایی ظاهری این دو حوزه، نحوهٔ توزیع مالکیت اقتصادی تعیین‌کنندهٔ شیوهٔ توزیع قدرت سیاسی است. مارکس از این مباحث نتیجه می‌گیرد که **دموکراسی واقعی** به واسطهٔ از میان رفتن از خود بیگانگی سیاسی انسان و آمیزش کامل جامعهٔ مدنی و دولت پدید خواهد آمد. به عبارت دیگر، در دموکراسی آرمانی همهٔ منافع موجود در جامعهٔ مدنی در

ساخت دولت وجود خواهد داشت.

مارکس در کتاب *دستنوشته‌های اقتصادی ـ فلسفی*، برخی از استدلالهای پیشین خود در مورد از خود بیگانگی را پی گرفت. وی سرمایه‌داری را یکی از مظاهر اصلی از خود بیگانگی انسان می‌شمرد. به گفتهٔ او، «ارزش‌زدایی از جهان انسان همراه با افزایش ارزش جهان اشیاء، افزایش می‌یابد». در سرمایه‌داری، سوژه (انسان مولد) در ابژه (کالا) جذب می‌شود؛ بدین سان، انسان بنده و بردهٔ شیء می‌گردد. مارکس به شیوهٔ گذشته، همچنان کالا، دولت و خداوند را به ترتیب مظهر از خود بیگانگی انسان در عرصهٔ اقتصاد، سیاست و مذهب می‌داند. در حوزهٔ اقتصاد، «کارگر هر چه ارزش بیشتری تولید کند، خود کم‌ارزش‌تر می‌شود». از خود بیگانگی انسان در جامعهٔ سرمایه‌داری، در تفرّد انسان ـ به معنای اصالت فایده‌ای آن ـ ظاهر می‌شود. در حقیقت، از نظر مارکس «زندگی فردی و زندگی نوعی انسان متفاوت نیستند. فرد همان جمع و کل... هستی ذهنی کل جامعه است». ولی در جامعهٔ سرمایه‌داری، بیگانگی انسان از روابط کامل اجتماعی، موجب جدایی زندگی فردی از زندگی نوعی می‌گردد. حتی زندگی منفرد و متفرّد، به غایت زندگی نوعی بدل می‌شود. فرد در این معنا، در سرمایه‌داری ظهور می‌یابد. علم اقتصاد سرمایه‌داریِ بورژوایی نیازمند چنین فرد فایده‌گرا، نفع طلب و منفردی است. در سایهٔ ایدئولوژی بورژوایی مالکیت خصوصی به عنوان جوهر هستی انسان تجلی می‌یابد. پس انسان در سرمایه‌داری از ماهیت جمعی و اجتماعی خودش بیگانه می‌شود و دچار شیء‌گشتگی می‌گردد.

مارکس در کتاب مهم *ایدئولوژی آلمانی* (۶-۱۸۴۸) مواضع نظری خود را به وجه روشن‌تری عرضه داشت و آنها را در قالب ماتریالیسم تاریخی بیان نمود. به نظر او، در ماتریالیسم تاریخی، بر خلاف نظر ماتریالیست‌های فلسفی و ایده‌آلیست‌ها، نقطهٔ عزیمت، نه ماده و نه ذهن، بلکه کار انسان است. آگاهی انسان محصول دیالکتیک ذهن و عین است. حتی برداشت انسان از جهان مادی متأثر از برداشت اجتماعی اوست. بر خلاف تصور فویرباخ، برداشت حسی از جهان مادی، ثابت و تغییرناپذیر نیست، بلکه جزئی از هر جهان اجتماعی است: «حتی قطعی‌ترین برداشتهای حسی از طریق تجربهٔ جهان اجتماعی به دست می‌آید.»

پس جامعه و تاریخ در ماتریالیسم مارکس اصالت واهمیت دارد. کار وسیلهٔ ارتباطی انسان با جهان مادی و عامل اصلی تحول تاریخی است. به عبارت دیگر، جامعه واسطهٔ انسان با جهان مادی است و، از همین رو، تاریخ به عنوان تحول اجتماعی اهمیت اساسی پیدا می‌کند. پس وظیفهٔ اصلی ماتریالیسم تاریخی بررسی فرآیند واقعی حیات اجتماعی در تاریخ، یعنی بررسی نقش نیروها، گروهها و افراد به شیوه‌ای تجربی است. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌گوید: «تاریخ چیزی جز توالی نسلهای جداگانه نیست که هر یک میراث و سرمایه‌ها و نیروهای تولیدی نسلهای پیش از خود را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد و بنابراین، از یک سو همان اعمال نسل قدیم را در شرایطی کاملاً دگرگونه ادامه می‌دهد و از سوی دیگر، شرایط قدیمی را با فعالیتهای کاملاً جدید خود دگرگون می‌سازد.»

از این رو، تصور هدفی از پیش تعیین شده و مشخص برای تاریخ نفی می‌شود. در طی تاریخ است که نهادهایی چون مالکیت خصوصی پدید می‌آید؛ غریزهٔ مالکیت فردی به عنوان وضع طبیعی، افسانه‌ای بیش نیست. «فرد همچنان که نمی‌توانست به تنهایی سخن بگوید، نمی‌توانست به تنها ملکی داشته باشد.» مالکیت محصول زندگی اجتماعی و تاریخی است.

به نظر مارکس، تحول از جامعهٔ ابتدایی و قبیله‌ای به جامعهٔ پیشرفته‌تر چند مسیر پیدا کرد: یکم مسیر شرقی؛ دوم مسیر رومی؛ و سوم مسیر ژرمنی. در مسیر شرقی، به طور کلی جامعه، طبقات اجتماعی و مالکیت خصوصی و شهرها و فرآیند انباشت سرمایه، همگی، ضعیف بودند. بر عکس، در مسیر رومی، مالکیت ارضی و طبقات زمیندار و شهرها و زمینهٔ تجارت نیرومند بودند؛ اما تعارضات درونی در امپراتوری روم، موجب جهانگشایی و توسعه‌طلبی ارضی و گسترش برده‌داری و استثمار ملتهای مغلوب شد. به هر حال، امپراتوری سرانجام به این دلیل زوال یافت که گسترش تجارت و روابط تولید جدید در چارچوب زمینداری و برده‌داری امکان نداشت. سرانجام، ویژگیهای اصلی مسیر فئودالی در اروپا عبارت بود از: سلطهٔ فاتحان و نظامیان در مراحل اولیه و ظهور نظامهای سلطنتی بر اساس آنها؛ پیدایش اشرافیتهای زمیندار در پرتو نظامهای

سلطنتی؛ و گسترش سرواژ و فقر فزایندهٔ دهقانان. به نظر مارکس، سرمایه‌داری مسیر تازه‌ای بود که از درون فئودالیسم اروپایی پدید آمد. با ظهور سرمایه‌داری بود که هویت فردی و طبقاتی انسان در شکل تازه‌ای ظهور یافت و همین هویت به تعریف ذات انسان در عصر مدرن تبدیل شد. سرمایه‌داری بورژوایی نیازمند تجرید انسان به عنوان مولد، مصرف‌کننده، خریدار، کارگر و جز آن بود. اما فردگرایی یا تفرد بورژوایی اسطوره‌ای بیش نیست؛ خصلت جمعی حیات انسان، اینک در عصر سرمایه‌داری در قالب طبقه ظاهر می‌شود.[1]

پس به طور کلی در جامعه‌شناسی سیاسی مارکس، فرد به عنوان واحد تحلیل اجتماعی حذف می‌شود و به جای آن، طبقه ظهور می‌کند. به نظر او، فرد فرآوردهٔ ایدئولوژی سرمایه‌داری بورژوایی است و به این عنوان، هیچ گاه وجود تاریخی نداشته است. در واقع فردگرایی بورژوایی با تأکید بر عقلانیت و منفعت و کار اقتصادی، نهایتاً خود، زمینهٔ ظهور انسان به عنوان موجودی طبقاتی را فراهم کرده بود. از دیدگاه مارکس، خصلت غیر فردی انسان که در فرآیند کار و زبان و فرهنگ متجلی است، اینک در قالب طبقهٔ اجتماعی ظاهر می‌شود، تجدد لیبرالی انسان را در قالب تفرد درافکنده، اما مارکس با طرح اندیشهٔ طبقات اجتماعی خصلت جمعی او را به وی باز می‌گرداند. بدین سان، فرد جزئی از ذهنیت و عملکرد جمعی طبقه می‌شود. پس ساختارهای طبقاتی، به جای فرد، کارگزار تحول تاریخی هستند. در گفتمان طبقاتی مارکس، هویت فرد در ذهنیت جمعی طبقات ادغام می‌شود. در واقع، همچنان که متفکران بورژوا فردیت انسان به عنوان فرآورده‌ای تاریخی را به انسان به طور کلی تعمیم دادند و مارکس نیز بدرستی، خصلت ایدئولوژی تصور فردیت را برملا کرد، به همان سان، در گفتمان طبقاتی مارکس هویت طبقاتی به اعصار دیگر نیز بسط یافت و تاریخ به طور کلی تاریخ مبارزات طبقاتی خوانده شد. به عبارت دیگر، مارکس از یک سو به ظهور فرد به عنوان محصولی تاریخی می‌نگریست، و از سوی دیگر، طبقات

---

1. Anthony Giddens, ***Capitalism and Modern Social Theory***. (Cambridge University Press), pp. 1-46.

و هویت طبقاتی را به کل تاریخ بسط می‌داد و در واقع از این حیث میان عصر سرمایه‌داری و اعصار پیشین تفاوتی نمی‌دید. با این حال، هویت طبقاتی انسان، به طور کلی تاریخی به شمار می‌رفت. زیرا انسان نه به معنای ذاتی آن (چنانکه در آثار اولیه مارکس مطرح می‌شود) و نه آنچنان که باید باشد (یعنی در عصر سوسیالیسم) طبقاتی نبوده و نخواهد بود.

در پایان، ذکر این نکته مهم است که حملهٔ آشکار مارکس بر مواضع نظری خاصی چون لیبرالیسم بورژوایی مانع از پذیرش ناآگاهانهٔ بسیاری ازمفروضات گفتمانی آن مواضع به وسیلهٔ او نمی‌شد. وی تحلیل جامعه محور را به اوج خود رساند و اعلام داشت که دولت پس از انقضای تاریخ طبقاتی، دیگر دلیلی برای بقا و وجود نخواهد داشت و در نتیجه مضمحل خواهد شد. از نظر مارکس، سلطهٔ سیاسی، به طور مستقل، مبنایی ندارد. در این زمینه تفاوت اصلی مارکس با لیبرالها آن بود که وی بر خلاف آنها دولت را به عنوان منبع قدرت مستقلی نمی‌شناخت. لیبرالها دولت را دارای قدرتی از آن خود می‌دانستند، ولی در عین حال، بر امکان کنترل و جلوگیری از مداخلهٔ آن در امور جامعهٔ مدنی باور داشتند. مارکس چنین امکانی را اساساً منتفی می‌دانست. از نظر مارکس، جوهر دولت چیزی جز قدرت طبقاتی نبود. در نتیجه شاید بتوان گفت که نفوذ گستردهٔ مارکس در جامعه‌شناسی سیاسی به قیمت کاهش توجه به دولت تمام شده است. چنانکه اشاره شد، نظریهٔ استقلال نسبی دولت مارکس نیز به رغم آن که اساس نظریه‌پردازیهای سیاسی دربارهٔ دولت شده است، خود اساساً مغایرتی با تحلیل جامعه محور مارکس ندارد. در تحلیل مارکس، طبقات اجتماعی مبنایی هستی‌شناسانه دارند، در حالی که دولت چنین مبنایی ندارد.

آنارشیسم، دولت و جامعه

آنارشیسم حد افراطی گفتمان اول در جامعه‌شناسی سیاسی را تشکیل می‌دهد. آنارشیست‌ها به طور کلی با ساختار سلطهٔ دولتی مخالفت می‌ورزیدند و از نهادهای اجتماعی داوطلبانه به عنوان بهترین وسیله جهت تحقق تمایلات اجتماعی و طبیعی انسان دفاع می‌کردند. به نظر آنها، سازمان سیاسی مبتنی بر

سلطه و اجبار باید جای خود را به سازمان اجتماعی مبتنی بر توافق و تعاون بدهد. آنارشیست‌ها به طور کلی با اندیشهٔ تمرکز، چه تمرکز مالکیت و چه تمرکز قدرت سیاسی، مخالف بوده‌اند. تأسیس جماعات اشتراکی مبتنی بر تعاون در کار و اشتراک در محصول، از آرمانهای اولیهٔ آنارشیست‌ها بود. آنارشیسم در قرن نوزدهم در اشکال گوناگونی ظاهر شد که با یکدیگر بر سر کاربرد خشونت، رابطهٔ همکاری اجتماعی و آزادی و شیوهٔ سازمان‌دهی اقتصادی اختلاف نظر داشتند. آنارشیست‌های افراطی و فردگرا، مانند ماکس اشترنر، با تأکید بر استقلال کامل فرد، نه تنها دولت بلکه جامعه را هم نفی می‌کردند. آنها همچنین مخالف اشتراک در مالکیت بودند. در مقابل، آنارشیست‌های جمع‌گرایی مانند باکونین، هوادار مالکیت اشتراکی و کنترل انجمنهای کارگری بر وسائل تولید بودند و به سخن دیگر، تفسیری لیبرال از سوسیالیسم عرضه می‌کردند. بر عکس، آنارشیست‌های تعاون‌گرا، مانند پرودون، اشتراکی کردن وسائل تولید را خطری برای آزادی می‌شمردند و در عوض، از مالکیت خصوصی وسائل تولید در درون سازمانهای کارگری و دهقانی حمایت می‌کردند. آنارشیست‌های کمونیست، مانند پیتر کروپوتکین، به جای نظام پرداخت دستمزدها بر حسب ساعات کار، از شعار «از هر کس به اندازهٔ توانایی‌اش و به هر کس به اندازهٔ نیازش» حمایت می‌کردند.

به طور کلی آنارشیست‌ها، قطع نظر از اختلافاتی که در زمینهٔ سازمان‌دهی به نظام اقتصادی داشتند، از تضعیف ساخت اقتدار دولتی و تمرکز قدرت سیاسی حمایت می‌کردند و آزادی را بر پیشرفت مادی و رفاه اقتصادی ترجیح می‌دادند و از جامعهٔ مدنی در مقابل دولت دفاع می‌کردند. البته، چنانکه می‌دانیم، در درون بین‌الملل اول سوسیالیستی میان کارل مارکس و میخائیل باکونین بر سر شیوه و اهداف تحول اجتماعی و نقش و جایگاه دولت در آن، مشاجراتی در گرفت؛ اما از چشم‌انداز کلی بحث حاضر، این مشاجرات بیانگر اختلافات درون‌گفتمانی بود. باکونین بر آن بود که دولت را نمی‌توان به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آرمانهای آنارشیسم، به کاربرد؛ زیرا دولت، خود مهم‌ترین وسیلهٔ اجبار و سلطه است و با استقرار انجمنهای داوطلبانه و آزاد مغایرت دارد. ولی از سوی دیگر نیز به نظر او، *با توجه به شرایط موجود، سازمان سیاسی فعلاً ضروری است.*

مارکس از سوی دیگر، بر آن بود که دولت انقلابی می‌تواند در روند گذار به سوسیالیسم، نیروهای تولیدی را گسترش دهد؛ ولی شرط برقراری آزادی و رهایی، سرانجام اضمحلال دولت خواهد بود. بنابراین از لحاظ گفتمان کلی، تفاوت آن دو در تأکید بر کارویژه‌های دولت در کوتاه مدت و هدف درازمدت یعنی استقرار کمونهای آزاد بود.[۱]

جز مارکسیست‌ها و آنارشیست‌ها، متفکران دیگر نیز از احتمال از میان رفتن دولت سخن می‌گفتند. مثلاً هربرت اسپنسر بر دولت حداقل و احتمال زوال دولت تأکید می‌کرد. وی اندیشهٔ اختتام و انقراض نهاد دولت را کاملاً جدی می‌گرفت. به نظر او، با رشد و گسترش فردگرایی می‌توان انتظار داشت که در آینده، زندگی اجتماعی صرفاً بر اساس روابط قراردادی میان افراد آزاد استوار گردد و نیازی به طرف ثالث یعنی دولت نباشد. وی همچنین بر آن بود که گسترش تجارت، به خودی خود موجب برقراری صلح و پایان جنگها خواهد شد. به نظر او، جنگها محصول عملکرد بقایای طبقات اشرافی در درون دولتها بودند که تمایلات افتخارجویانه و نظامی داشتند و همین خود موجب جنگ می‌شد. وقتی که این طبقات صحنه را ترک کنند، گسترش تجارت همراه با پیشرفت تخصص و رفاه، موجب برقراری صلح و آسایش میان ملتها خواهد شد. بدین سان، با رشد روابط اجتماعی در درون جامعهٔ مدنی و با گسترش زمینه‌های صلح، دولت از مهم‌ترین کارویژهٔ تاریخی خود که همان جنگ باشد، محروم خواهد شد.

دوران انبساط جامعهٔ مدنی و انقباض دولت در اروپا

اندیشهٔ دولت کوچک یا حتی جامعهٔ بی دولت اندیشه‌ای مدرن و متعلق به تمدن غربی است. پیشتر، چنین تصوری وجود نداشت. مثلاً یونانیان دولت شهر را بالاترین مظهر حیات اجتماعی و کانون تحقق فضایل مدنی می‌شمردند. اما در عصر لیبرالیسم کلاسیک، اندیشهٔ **اضمحلال** یا کاهش قدرت دولت پدیدار شد. در لیبرالیسم، نه دولت بلکه جامعهٔ مدنی کانون تحقق فضایل مدنی به شمار

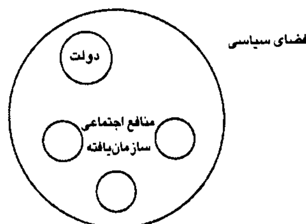
1. G. Maximoff (ed.) *The Political Philosophy of Bakunin.* (New York 1973).

می‌رفت. شاید بتوان گفت که لیبرالیسم در این خصوص وارث فئودالیسم بود. زیرا پس از سقوط امپراتوری روم، به طور کلی تمرکز سیاسی در اروپا از میان رفت و تا پیش از ظهور دولتهای مطلقه مدرن، قدرت سیاسی پراکنده بود. مسألهٔ اصلی لیبرالیسم، اساساً کنترل قدرت سیاسی و دولت به سود جامعهٔ مدنی بود. دولت می‌بایست تنها کارویژه‌های اجتناب‌ناپذیر و اولیهٔ خود را ایفا کند و این کارویژه‌ها نیز در واقع در جهت تأمین آزادی و فعالیت جامعهٔ مدنی قرار داشت. آدام اسمیت تنها کارویژه‌های دولت را عبارت از دفاع خارجی، حفظ نظم، و پاسداری از مالکیت خصوصی می‌دانست. به نظر او، جامعهٔ مدنی آنچنان که هست طبیعی است و باید به حال خود واگذاشته شود.

از لحاظ تاریخی، برخی از نویسندگان از دورانی که از اواخر قرن هجدهم آغاز شد و تا ربع آخر قرن نوزدهم ادامه یافت، به عنوان دوران **فترت پارلمانی** در جوامع اروپای غربی سخن گفته‌اند. در این دوران، محور اصلی سیاست را فعالیت گروهها و منافع سازمان‌یافته تشکیل می‌داد. در دوران بعد، که دوران **سیاست پارلمانی** خوانده می‌شود و مصادف با دوران گفتمان دوم ماست، نظام نمایندگی فردگرایانه تسلط یافت و در نتیجه، نگرش بدبینانه‌ای نسبت به فعالیت گروهها و منافع سازمان‌یافته در جامعهٔ مدنی پدید آمد. دوران اول، یعنی دوران فعالیت گروهها و منافع سازمان‌یافته، تا بحران اقتصادی سال ۱۸۷۳ ادامه یافت. امواج بعدی بحران اقتصادی در دوران میان دو جنگ جهانی و پس از جنگ جهانی دوم، روندی را که پس از بحران ۱۸۷۳ مسلط شده بود تشدید نمود. چنانکه خواهیم دید، تنها پس از بحران اقتصادی دههٔ ۱۹۷۰ بود که بار دیگر فعالیت گروهها و منافع سازمان‌یافته در سایهٔ نئولیبرالیسم رونق تازه‌ای گفت.

دوران **سیاست لیبرالی**، قبل از بحران دههٔ ۱۸۷۰ در دولتهای مختلف اروپا گونه‌های مختلفی به خود گرفت که نیازمند بررسی جداگانه‌ای است. البته گونه‌هایی از سیاست لیبرالی یا فعالیت گروههای سازمان‌یافته، در دوران **سیاست پارلمانی** ادامه یافت و خود در روند کلی شکل‌گیری فعالیت گروههای ذینفع در سیاست آن کشورها تأثیری تعیین‌کننده داشت. احتمالاً میزان قوّت سیاست لیبرالی در کشورهای مختلف با میزان امکان گرایش آنها به سیاست مداخله‌گرانه

و رفاهی در دوران بعد، نسبتی معکوس داشته است. در عصر مورد نظر، **فضای سیاسی** به وسیلهٔ گروهها و منافع سازمان‌یافته، در دوران **سیاست پارلمانی** ادامه یافت و خود در روند کلی شکل‌گیری فعالیت گروههای ذی‌نفع در سیاست آن کشورها تأثیری تعیین‌کننده داشت. احتمالاً میزان قوّت سیاست لیبرالی در کشورهای مختلف با میزان امکان گرایش آنها به سیاست مداخله‌گرانه و رفاهی در دوران بعد، نسبتی معکوس داشته است. در عصر مورد نظر، **فضای سیاسی** به وسیلهٔ گروهها و منافع سازمان‌یافته اشغال شده بود. منظور از فضای سیاسی حوزه‌ای است که در آن تصمیمات کلی و عمومی، یعنی تصمیماتی که بر کل نظم و نظام اجتماعی و سیاسی تأثیر می‌گذارند، اتخاذ می‌شوند. بنابراین، فضای سیاسی لزوماً همواره به وسیلهٔ دولت اشغال نمی‌شود، بلکه ممکن است گروهها و منافع سازمان‌یافته نیز (به شکل زیر) در آن حضور فعال داشته باشند.[۱]



در دوران قبل از بحران، فضای سیاسی بدین شیوه میان نهادهای رسمی دولت و گروههای سازمان‌یافتهٔ اجتماعی تقسیم شده بود و دولت بسیاری از کارویژه‌های مربوط به سامان‌دهی اجتماعی را به اصناف و شئون و گروههای سازمان‌یافته وا می‌گذاشت. در حقیقت در این دوران، طبق پژوهشهای متعدد، منافع اجتماعی سازمان‌یافتهٔ جدید در درون جامعهٔ مدنی به سیاق اصناف و شئون دوران ماقبل مدرن شکل می‌گرفت.[۲] در این دوران، هنوز مرزهای مشخصی میان دولت و جامعه به نفع جامعه شکل نگرفته بود و در نتیجه، برخی

1. C. Crouch, "Sharing Public Space: States and Organized Interests in Western Europe", in J. Hall (ed.), *States in History.* (Basil Blackwell, 1986) pp. 177-210.
2. A. Fox, ***History and Heritage: The Social Origins of the British Industrial System.*** (London, Allen & Unwin, 1985) ch. 1.

کارویژه‌های به ظاهر عمومی و سیاسی، به وسیلهٔ گروههای سازمان‌یافتهٔ اجتماعی ایفا می‌شد. بدین سان، فضای سیاسی میان دولت و این گونه گروهها مشترک بود. در واقع، دولت لیبرال در درون خود، متضمن تعارضی بود؛ به این معنی که از یک سو می‌بایست به قدرت گروههای اجتماعی سازمان‌یافته محدود باشد و از سوی دیگر در عرصهٔ فعالیت محدود خود دارای حاکمیت کامل باشد.

دولت لیبرال، در حقیقت بر حسب گفتمان اول، فضای سیاسی را به نحو تازه‌ای اشتغال می‌کرد که موجب حذف برخی از تشکلهای اجتماعی، همچون اصناف و نهادهای مذهبی از فضای سیاسی می‌شد. الغای نظام صنفی قدیم لازمهٔ اقدامات گستردهٔ دولت مدرن برای تأمین استقلال خود و تأسیس نظام اقتصاد لیبرال بود. مثلاً در فرانسه، قانون معروف لوشاپلیه مصوّب سال ۱۷۹۱، و بعدها قوانین ناپلئون، نوعی لیبرالیسم اقتصادیِ تحت حمایت دولت را به وجود آورد و قدرت اصناف و اتحادیه‌ها را محدود کرد. نظام صنفی قدیم در همه جا، کم و بیش دچار محدودیت شد و سرانجام لغو گردید. تا آن زمان، اصناف تنها نمایندهٔ منافع اجتماعی خاص نبودند، بلکه کارویژهٔ سیاسی هم داشتند و در حفظ نظم و امنیت جامعه مؤثر بودند، و به همین معنا در فضای سیاسی حضور داشتند. اما دولت لیبرال در سایهٔ گفتمان لیبرالیسم اقتصادی می‌بایست آن نظام را از هم بپاشد.

مسألهٔ نزاع کلیسا و دولت در غرب، در حقیقت نزاعی بر سر حضور یا عدم حضور نهادهای مذهبی در فضای سیاسی بود. کلیسا از دیرباز برای حاکمیت دولت و اشغال فضای سیاسی به وسیلهٔ آن، مشکل‌ساز بود. این مسأله پیش از آن که مسائل مربوط به حضور یا عدم حضور منافع سازمان‌یافتهٔ جامعهٔ مدنی در فضای سیاسی مطرح شوند، دامنگیر دولتها بود. دولت مدرن به طور کلی مجبور بود که برای تأمین استقلال خود از کلیسا و اثبات برتری خود بر آن، مبارزه کند و از همین رو از آغاز (دست کم در مقابل کلیسا) نسبت به اشغال کامل فضای سیاسی حساسیت پیدا کرد، تا بدان وسیله ادعای حاکمیت بلامنازع خود را پیش ببرد. از سوی دیگر، نهادهای مذهبی ـ با توجه به سابقهٔ خود ـ به حضور فعال در فضای سیاسی علاقه‌مند بودند.

به طور کلی روابط میان نهادهای مذهبی و دولت در فضای سیاسی به چهار

شکل عمده ظاهر شده است: یکی تعارض بنیادی و مستمر میان آن دو؛ دوم غلبهٔ نسبی نهادهای مذهبی بر دولت و مذهبی کردن برخی از عناصر سیاست و دولت؛ و چهارم انفعال نهادهای مذهبی نسبت به مسائل سیاسی یا اشغال فضای سیاسی.

دولتهای مدرن، چه در اروپا و چه در مناطق دیگر، به منظور ایجاد همبستگی ملی بر گرد نهادهای مدرن، بر حاکمیت دولت ملی مدرن در مقابل نهادهای مذهبی پافشاری می‌کردند. نتیجهٔ این خط مشی، در اغلب موارد، برخورد و کشمکش میان دولت غیردینی و نهادهای مذهبیِ فعال بود. رویارویی دولت مدرن با نهادهای مذهبی، موجب مواجههٔ آن با نهادها و شئون سنتی (جامعه مدنی سنتی) نیز می‌شد زیرا این گونه شئون، همه جا درآمیخته یا وابسته به قدرت نهادهای مذهبی بودند. به هر حال برخی دولتها توانستند داعیهٔ حاکمیت انحصاری خود بر فضای سیاسی را در مقابل نهادهای مذهبی پیش ببرند. (به عنوان نمونه، می‌توان به فرانسه پس از انقلاب و ترکیه پس از اصلاحات اشاره کرد.)

در مواردی که سنت لیبرالیسم و دولت مدرن ضعیف بود، (مثل اسپانیا و پرتغال و اتریش در اروپا، و برخی از کشورهای اسلامی) نهادهای مذهبی به انحای گوناگون بر دولت غلبه یافتند. البته این غلبه شکلهای مختلفی پیدا می‌کند و گاه به صورت سازش میان طرفین تحقق می‌یابد. این غلبه ممکن است به صورت استیلای نهادهای مذهبی و روحانیت، و یا قوانین و قواعد مذهبی ظاهر شود. بهترین نمونهٔ انفعال نهادهای مذهبی را می‌توان در کلیسای پروتستان یافت که به طور سنتی مؤسسه‌ای پیرو و مطیع دولت بوده است. در این موارد، سابقهٔ کوشش دولت برای اشغال فضای سیاسی در مقابل رقیبی مانند کلیسا، بسیار ضعیف‌تر بوده ودر نتیجه، امکان پذیرش گروههای دیگر در فضای سیاسی به طور سنتی بیشتر بوده است. (نمونه‌های اصلی آلمان، انگلستان، دانمارک، نروژ و سوئد هستند.)

گفتمان دوم: جامعه نیرومند، دولت فعال

دیدیم که اندیشهٔ فردیت در تجدد اولیه، چگونه با ظهور گفتمان طبقاتی مارکس در جامعه‌شناسی سیاسی زوال یافت. مارکس با تأکید بر نقش تاریخی طبقات اجتماعی، خصلتی روبنایی برای دولت قائل بود؛ هر چند با طرح نظریهٔ استقلال

نسبی دولت در مورد دولتهای مطلقه و دولتهای بناپارتیستی، نشان داد که ممکن است دولت در شرایط استثنایی، تا حدی از طبقات اجتماعی استقلال پیدا کند. با این حال، نظریهٔ استقلال نسبی، خود در درون گفتمان اصلی دولت ابزارگونه قرار می‌گیرد. اما از اواخر قرن نوزدهم به بعد، در شرایط متحول اقتصادی و اجتماعی، گفتمان تازه‌ای در جامعه‌شناسی تکوین یافت که بر نقش تعیین‌کنندهٔ دولت در زندگی اجتماعی فرد تأکید می‌کرد. چند تحول زمینه‌ساز پیدایش گفتمان دولت فعال بودند: یکی بحران اولیه در اقتصاد سرمایه‌داری در دههٔ ۱۸۹۰؛ دوم تحولات فن‌آورانهٔ اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که به عنوان انقلاب صنعتی دوم شناخته شده‌اند؛ و سوم مشاجرات درونی در میان اندیشمندان سیاسی که زمینهٔ فکری گفتمان دوم را به وجود آورد. اما در آغاز، لازم است معنای فعال بودن دولت را روشن سازیم.

مفهوم فعال بودن دولت

فعال بودن یا قدرت داشتن دولت، به طور کلی در دو معنا قابل تصور است: یکی قدرت خودکامه و دیگری قدرت زیربنایی. منظور از قدرت خودکامه، مجموعه اختیارات دولت یا گروه حاکم در تصمیم‌گیری، بدون مشاوره یا جلب نظر گروهها و نهادهای اجتماعی است. پادشاهان و امپراتوران قدیم، معمولاً دارای درجات متفاوتی از قدرت خودکامه بودند. اما در مورد جوامع مدرن‌تر، مقصود اصلی از فعال بودن یا قدرت دولت قدرت زیربنایی است و در اینجا نیز مراد همین معناست. این قدرت به توانایی دولت در شکل دادن به جامعهٔ مدنی اشاره دارد؛ یعنی نقشی که دولت در تشکیل جامعه و روابط اجتماعی به عنوان مهم‌ترین نیروی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. دولتی که دارای این نوع قدرت باشد در حیات روزمرهٔ مردم رسوخ می‌کند، نیازهای مردم و شیوهٔ برآوردن آنها را تخمین می‌زند و تعیین می‌کند، اطلاعات همه‌جانبه‌ای دربارهٔ جمعیت گردآوری می‌کند و آنها را به کار می‌برد، و در اقتصاد دخالت گسترده می‌کند. به دیگر سخن، دولت در زندگی روزمره همه جا حضور سراسری و مستقیم دارد. در اغلب دولتهای مدرن، قدرت خودکامه رو به زوال رفته و یا دست کم به قدرت زیربنایی تغییر

شکل داده است. قدرت زیربنایی قدرت تنظیم فعالیتهای جامعهٔ مدنی، طبق ساختار و مقتضیات خود دولت است.[۱]

بنابراین، درگفتمان دوم بر استقلال نسبی و نقش زیربنایی دولت نسبت به جامعه و روابط اجتماعی تأکید می‌شود. از این دیدگاه، گفتمانهای مسلط در جامعه‌شناسی سیاسی دربارهٔ دولت، عمدتاً **تقلیل‌گرا** بوده‌اند؛ یعنی دولت را به ساختار جامعهٔ مدنی تقلیل داده و آن را به شیوه‌ای ابزاری یا ثانوی در نظر گرفته‌اند. بویژه نظریه‌های مارکسیستی و لیبرالی، دولت را اساساً به عنوان جایگاه یا عرصهٔ وقوع مبارزات طبقاتی و یا گروهی تلقی کرده‌اند. گرچه این گونه نظریات با هم از جهات مختلفی تفاوت دارند، اما همگی منکر قدرت مستقل وجداگانهٔ دولت هستند.

ظهور دولت به عنوان نیروی تعیین‌کننده و زیربنایی، مستلزم تکوین ابزارهایی برای رسوخ در حیات اجتماعی بوده است که از جمله باید پیچیدگی فزاینده و تخصصی شدن در فعالیتها و کارویژه‌های دولتی و گسترش وسائل و شیوه‌های ارتباطی و انباشت اطلاعات لازم برای شناسایی و کنترل جمعیت و گسترش وسائل بسیج اجتماعی را نام برد. روی هم رفته، ابزارهای قدرت در دولت مدرن بر سه دسته‌اند: نظامی، اقتصادی و ایدئولوژیک. به عبارت دیگر، دولت می‌تواند ابزارهای قدرت نهفته در حوزه‌های غیرسیاسی را نیز به کار ببرد. سرشماری و آمارگیری، اساساً برای تخمین اطلاعات دربارهٔ موضوعات مورد علاقهٔ دولتها گسترش یافت. به طور کلی، دولت مدرن در اجرای قدرت زیربنایی خود، هم ابزارهایی را که خود ابداع می‌کند و هم ابزارهایی را که در حوزه‌های دیگر پدید می‌آید، به کار می‌گیرد. در حالی که در گفتمان نخست، دولت ابزار سلطهٔ طبقاتی و یا حداکثر، حوزهٔ مبارزات اجتماعی به شمار می‌رفت، اینک در گفتمان دوم، عامل انسجام اجتماعی و کارگزار فرآیندهای توزیع ارزشها و مجری

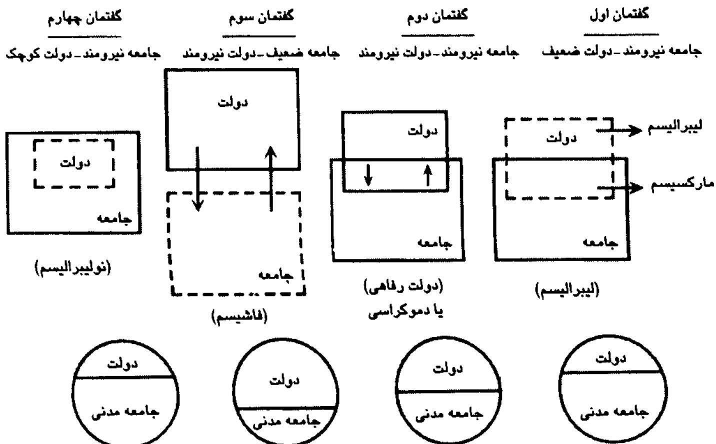
---

1. M. Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results" in ***States in Hestory***. edited by John Hall, (Basil Blackwell, 1986) pp. 109-137.

کارویژه‌های متفاوت و گاه متعارض است و قدرتش صرفاً از سنخ قدرت اقتصادی، نظامی و ایدئولوژیک نیست، بلکه برتر از اینهاست.

به طور خلاصه، در گفتمان دوم دولت دارای قدرتی مستقل و از آنِ خویش است که با قدرت گروه‌بندیهای اجتماعی و جامعهٔ مدنی، یعنی قدرت اقتصادی، ایدئولوژیک و نظامی، تفاوت دارد. در اینجا، دولت هم کارگزاری است که در مقابل کارگزاران جامعهٔ مدنی به کنش و واکنش دست می‌زند.

عوامل افزایش قدرت زیربنایی دولت چیست؟ گسترش فعالیتهای اقتصادی یا مداخلهٔ اقتصادی، افزایش توان نظامی و احراز **کارویژه‌های توسعه** مهم‌ترین عوامل این امر به شمار می‌آیند. به سخن دیگر، ضرورتهای اقتصادی، نظامی و توسعه‌ای، قدرت زیربنایی دولت را افزایش می‌دهد. بنابراین، گفتمان توسعه، تأمین عدالت (مداخلهٔ اقتصادی) و ناسیونالیسم (گسترش وجوه نظامی) در تقویت دولت در مقابل جامعهٔ مدنی دخیل بوده‌اند. هر یک از این سه، به شیوهٔ خاص خود مستلزم گسترش وجهی از قدرت دولت در مقابل جامعه است. در هر سه حال، منابعی که در اختیار دولت قرار دارند، افزایش می‌یابند. افزایش قدرت دولت در هر حوزه معمولاً به افزایش قدرت آن در حوزه‌های دیگر نیز کمک می‌کند. مثلاً افزایش قدرت زیربنایی دولت در حوزهٔ اقتصاد، فرآیند مشابهی را در حوزهٔ آموزش نیز سرعت می‌بخشد. نسبت قدرت زیربنایی دولت با ضعف و قوت جامعهٔ مدنی را می‌توان به صورت زیر نمایش داد:



به طور کلی در گفتمان دوم که بویژه در نظریهٔ دموکراسی مدرن جلوه‌گر شد، بر خلاف گفتمان اول، بر مسئولیت دولت در مقابل جامعه تأکید می‌شد. طبعاً در درجهٔ نخست، جامعه باید از قدرت مطلقه و خودکامهٔ دولت مصون باشد؛ ولی این مصونیت کافی نیست، بلکه دولت دارای مسئولیت اجتماعی و اقتصادی نیز هست. از سوی دیگر، مشارکت مستمر نیروهای اجتماعی شرط دموکراسی تلقی می‌شود و این خود مستلزم استمرار کثرت علایق و منافع در جامعه است. از یک سو، دولت عرصه‌ای مستقل و برخوردار از اراده‌ای جداگانه و معطوف به مصلحت عمومی تلقی می‌شود و از سوی دیگر، جامعه متشکل از گروهها و نیروهایی است که نسبت به علایق و منافع خود آگاهند و آنها را در عرصهٔ سیاست عمومی تعقیب می‌کنند.

بحران اقتصادی و دخالت دولت

در اواخر قرن نوزدهم، بتدریج روشن شد که نظام بازار آزاد نمی‌تواند موجب ثبات سرمایه‌داری گردد و طبق انتظار هواداران آن، تعادلی بین عرضه و تقاضا ایجاد کند. اولین موج بحران اقتصاد سرمایه‌داری در دههٔ ۱۸۹۰ رخ داد که اندیشهٔ دست پنهان آدام اسمیت را زیر سؤال برد.

از سوی دیگر، نابرابریهای فزایندهٔ ناشی از نظام بازار آزاد بر اندیشهٔ آزادی و فردیت آسیب می‌رساند. انقلاب فرانسه به عنوان مظهر پیروزی سیاسی لیبرالیسم، بر آزادی و برابری، هر دو تأکید کرده بود. اما طی تاریخ سرمایه‌داری معلوم شدکه نه تنها آزادی و برابری تغایر دارند، بلکه نابرابری آزادی را در کام خود فرو می‌بلعد. از سوی دیگر، تجدد لیبرالی بر پیشرفت روزافزون انسان، طبق قانون حرکت تاریخ تأکید کرده بود. اما اینک تعیّنات اجتماعی سرمایه‌داری در این خصوص، تردید ایجاد می‌کرد. همچنین تجدد لیبرالی بر مفهوم دولت کوچک به عنوان شرط حفظ فردیت و آزادی، تأکید می‌نمود، در حالی که در تحولات فکری و اجتماعی قرن نوزدهم بتدریج آن مفهوم افول کرد.

ظهور گرایشهای انحصاری و گسترش نقش دولت در حفظ سرمایه‌داری آزاد و تأمین میزانی از برابری اجتماعی، ویژگیهای اصلی سرمایه‌داری اواخر قرن

نوزدهم بودند. گسترش نابرابریها، فواصل طبقاتی و گرایشهای انحصاری، همراه با افزایش نقش دولت، آزادی و فردیتی را که لیبرالیسم برای فرد قائل شده بود تضعیف می‌کرد. توصیف انگلس از شهر منچستر در اوج انقلاب صنعتی به عنوان شهر دود و خون، بیانگر استثمار شدیدی بود که دامنگیر بخش عمده‌ای از جمعیت کشورهای غربی شده بود. فرد آزادِ مورد نظر لیبرالیسم اینک مقهور نیروهای مادی و اقتصادی است و برای تأمین معاش و حیات خود به عنوان پشتوانهٔ آزادی خویش به دخالت دولت نیاز دارد. در شرایط شدت یافتن مسألهٔ اجتماعی، دخالت دولت همواره پشتوانهٔ اصلی برای تضمین آزادی تلقی می‌شود. در اینجا آزادی نه در شکل منفی و حقوقی آن، بلکه به مفهوم قدرت و امکانات بروز می‌کند. زمانی شرط آزادی فرد، وجود دولت کوچک و حداقل بود. اینک گفته می‌شود که شرط تضمین آزادی فرد به مفهوم قدرت، دخالت مرجعی عمومی است. بدین سان، آن گونه آزادی که زمینهٔ تشدید نابرابری را فراهم کند در غیریت گفتمان جدید قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، برابری حدی بر آزادی به شمار می‌آید.

شرایط سرمایه‌داری قرن نوزدهم، زمینهٔ پیدایش شورشهای اجتماعی، جنبشهای کارگری، جنبش گسترش حق رأی و نهضت سوسیالیسم را فراهم آورد. در مقابل، برخی واکنشها از جانب دولت در جهت کنترل گرایشهای انحصاری، ایجاد بیمه‌های اولیه و کوشش برای سازش با جنبشهای اجتماعی صورت گرفت. بدین ترتیب به طور کلی، جامعه نیازمند حمایت دولت می‌شود و از اینجاست که دولت در مقابل جامعه فعال می‌گردد. طبقات اجتماعی بدون حضور و دخالت دولت تعیّن نمی‌یابند و فردیت و آزادی و برابری افراد بدون حضور دولت قوام نمی‌گیرد. دولت طبقات اجتماعی را شناسایی می‌کند و در نتیجه، حضور سیاسی بدانها می‌بخشد. درست برعکس گفتمان اول، در اینجا معلوم می‌شود که طبقه امری ذاتی و خارجی نیست، بلکه در سایهٔ شناسایی دولت شکل و حضور می‌یابد. دست کم طبقات اجتماعی در گفتمان دوم بدین شیوه، شکل و حضور می‌یابند. وقتی که سیاستگذاری دولت معطوف به وضعیت طبقات است، طبقات به مفهوم جدیدی ظاهر می‌شوند. به عبارت

دیگر، مبارزات طبقاتی در سطح ایدئولوژی دولت بازتولید می‌شوند. بدین سان، دولت در هویت‌بخشی به جامعهٔ مدنی و نیروهای اجتماعی نقش مهمی ایفا می‌کند و طبعاً در این گفتمان، جامعه توده‌ای نیست.

به طور کلی، بحران اولیهٔ اقتصاد سرمایه‌داری مسألهٔ مخاطرات اجتماعی برای فرد در چنین نظامی را برجسته کرد و ضرورت رهانیدن فرد از طریق کاربرد ابزارهای قدرتی تازه را آشکار ساخت. رهایی فرد از نابرابری اقتصادی و ناملایمات اجتماعی مستلزم ایجاد ساختار قدرت جدیدی بود. اینک انسان آزادِ لیبرالیسم می‌بایست در درون قالب تأمین و بیمه و حمایت اجتماعی قرار بگیرد. بدین سان، قدرت هویت تازه‌ای برای انسان می‌ساخت. قدرت تازه نیازمند شیوه (تکنیک)ها و راهکارهایی بود که زندگی فرد و جامعه را بتدریج فرا می‌گرفت.

انقلاب صنعتی دوم چنین شیوه‌ها و راهکارهایی را به دست می‌داد. این انقلاب تحولی در شیوه‌های ارتباطی مانند ایجاد راه آهن، اتومبیل، رادیو و غیره بود که فضای اجتماعی را آکنده می‌کردند و وسیله‌ای به دست دولت می‌دادند تا حضور خود را در سرتاسر حیات اجتماعی تضمین کند. انقلاب صنعتی دوم به طور کلی، به قدرت سیاسی دولتها خصلتی انضباطی می‌بخشید؛ یعنی قدرت از نوع انضباط را ممکن می‌ساخت. دولت مدرن و بوروکراتیکی که در سایهٔ گفتمان جدید شکل می‌گرفت دارای کارویژه‌ها، ابزارها و نقشهای تازه‌ای بود که آن را از این جهات با دولتهای کهن مقایسه‌ناپذیر می‌ساخت.[1]

زمینه‌های فکری

به طورکلی، لیبرالیسم و دموکراسی به رغم پیوند بنیادی با یکدیگر، از این جهت با هم تفاوت داشته‌اند که هر یک، پشتوانهٔ فکری گفتمان خاصی در جامعه‌شناسی سیاسی بوده‌اند. لیبرالیسم پشتوانهٔ فکری گفتمان اول و اندیشهٔ دموکراسی پشتوانه فکری گفتمان دوم جامعه‌شناسی سیاسی به شمار می‌روند. گفتمان دموکراسی، خود محصول موانعی بود که به دلایل مختلف، بر سر راه

1. P. Wagner, *A Sociology of Modernity*. (Routledge, 1994), Part II.

اجرای پروژهٔ اصالت و آزادی فرد در لیبرالیسم، پدید آمده بود.

برخی از زمینه‌های فکری گفتمان دوم در جامعه‌شناسی سیاسی را می‌توان در مکتب اصالت فایده و نیز در اندیشه‌های دموکراتیکی یافت که به عنوان مکمل لیبرالیسم اولیه در اواخر قرن نوزدهم پدید آمدند. پیشتر گفتیم که در الگوی لیبرالیسم اولیه، دولت کوچک و محدود بود و مسئولیتی جز پاسداری از نظم و امنیت نداشت. در لیبرالیسم جایی برای دولت فعال و بزرگ نبود و فرد از هر حیث خودمختار و تعیین‌کنندهٔ سرنوشت خویش به شمار می‌رفت. لیبرالیسم صرفاً از دفاع از حقوق فرد و گروههای اجتماعی در مقابل قدرت دولت سخن می‌گفت و دخالت دولت در حریم فرد و جامعه را محدود می‌ساخت. در مقابل، در الگوی دموکراسی دولت نسبت به تأمین آزادی و رفاه فرد و جامعه مسئولیت پیدا می‌کند. آزادی لیبرالی از این دیدگاه، موجد نابرابریهای اجتماعی است و افزایش نابرابریها خود امکان تحقق آزادی سیاسی را محدود می‌سازد. پس باید نهادی موجود باشد تا میان آزادی و برابری تعادلی برقرار سازد. بدین سان، لیبرالیسم می‌تواند با تشدید نابرابریها، استثمار و شکافهای طبقاتی، اصول خود را نقض کند. از همین روست که دولت در الگوی دموکراسی، ویژگی مثبتی پیدا می‌کند و دیگر صرفاً شرّ اجتناب‌ناپذیر به شمار نمی‌آید؛ بلکه حتی خیری اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌گردد که بدون آن، آزادی و لیبرالیسم بی بنیاد می‌شود و نابرابری ریشهٔ آزادی را می‌خشکاند. پس نقش دولت در گفتمان دوم و در الگوی دموکراسی اساسی است. این نقش به معنی حضور شبکه‌ای از قدرت است که بر فرد، رفاه، آزادی و موقعیت اجتماعی او نظارت دارد و در نتیجه، بتدریج فعالیت جامعه نیز در حدود علایق فعالیت دولت و دولت فعال، محدود و متمرکز و معنی‌دار می‌شود. این مرحله، البته مرحله‌ای میان جامعهٔ فعال و مدنی و جامعهٔ منفعل و توده‌ای است. در این مرحله برای تنظیم روابط آزادی و برابری، داوری لازم است و دولت در چنین جایگاهی قرار دارد.

بدین سان، شکل اولیهٔ قدرت دولت مدرن که بعدها انبساط کامل می‌یابد، در الگوی دموکراسی نمودار می‌شود. همین شکل تازه از قدرت، بعدها در دولتهای رفاهی و توتالیتر کاملاً منبسط می‌گردد. چنانکه فوکو نشان داده است،

اگر درگذشته قدرت به معنای حاکمیت بر سرزمینها اعمال می‌شد، اینک قدرت در حال تکوینِ جدید، بر فرد و بر روابط او با خود و دیگران اعمال می‌گردد. بدین سان آزادی، آگاهی، رفاه و زندگی فرد بتدریج در چشم‌انداز قدرت قرار می‌گیرد.

الگوی دموکراسی به این معنا، با مکتب اصالت فایده رابطه‌ای نزدیک داشته است. مکتب اصالت فایده با رجوع به انگیزه و توجیه عمل انسان در عصر مدرن، توضیحی دربارهٔ سرشت و هویت انسان به طور کلی به دست می‌داد. اصالت فایده در عصر و زمانی پیدا شد که انگیزه‌های سنتی عمل انسان دچار ضعف شده بودند، و در وضع تردیدآمیز جدید، ممکن بود تنها لذت به عنوان انگیزهٔ تردیدناپذیر عمل آدمی تلقی شود. مکتب اصالت فایده در واقع از ظهور انسان اقتصادی جدید خبر می‌داد و سرمایه‌داری ودموکراسی مدرن به چنین انسانی نیاز داشت. در نهایت، همین هویت تاریخی فرد انسانی به صورت هویتی ذاتی و فراتاریخی جلوه‌گر می‌شد. وقتی که بنیاد هستی انسان در جستجوی شادی و گریز از رنج مستقر می‌شد، آنگاه همهٔ وجوه هستی انسان با رجوع به آن بنیاد، معنی می‌یافت. انسان اقتصادی مدرن مدام چرتکهٔ لذت‌سنجی را در درون ذهن خود به کار می‌بَرد و بر اساس آن دربارهٔ زندگی خویش تفکر و محاسبه می‌کند. همچنان که بنیاد هستی فرد جستجوی لذت و گریز از رنج است، بنیاد جامعه و نهادهای اجتماعی هم کارویژه‌هایی است که موجب تحقق بیشترین شادی برای بیشترین شمار مردم می‌شود. به عبارت دیگر، همهٔ نهادهای اجتماعی معطوف به تأمین شادی مردم هستند. نهادهای فرهنگی، اخلاقی، مذهبی، سیاسی و قانونی هر یک به نحوی ضامن شادی و سعادت فردند. پس در اصالت فایده نه آزادی، بلکه شادی و خرسندی انسان اصل است. چون مطلوب اصلی انسان شادی است، پس انسان با دولت برخوردی پیدا نمی‌کند، بلکه دولت، خود در این زمینه مسئولیتی می‌یابد. اما اگر خواستهٔ اصلی انسان آزادی باشد، آنگاه نمی‌تواند به آسانی با دولت کنار آید.

به طور کلی، اصالت فایده از نیمهٔ قرن هجدهم تا نیمهٔ قرن نوزدهم رواج بسیاری داشت. اصل اساسی این مکتب آن بود که همهٔ مردم به دنبال شادی و

لذت هستند و تنها توجیه تأسیس دولت، آن است که تأمین حداکثر شادی برای حداکثر مردم را ممکن می‌سازد. از این رو، خوبی و فضیلت در شادی و فایده نهفته است. در ارزیابی لذات باید شدت، حدت، قطعیت و میزان دسترسی را در نظر گرفت. از دیدگاه جرمی بنتهام، فرد باید در تأمین شادی چهار مرتبه را از هم تمیز دهد: ۱. تأمین شادی فردی. زیرا هر کس در وهلهٔ نخست به دنبال سعادت خویش است؛ ۲. تأمین شادی دیگری. زیرا عملی شادی‌آفرین و سودمند است که موجب **تعادل شادی**‌گروه، یعنی شامل حال دیگری هم بشود؛ ۳. بیشترین شادی برای بیشترین شمار مردم؛ و سرانجام ۴. بالاترین حد شادی ممکن در جامعه. به نظر بنتهام، دولت گروهی از افراد است که برای پاسداری و پیشبرد شادی و لذت عمومی سازمان یافته است. علت اطاعت مردم از دولت نیز درخواست لذت و شادی است، نه عقد قراردادی خیالی. غایت دولت، در واقع همان غایت اصلی بشریت است. همچنین به نظر بنتهام، دولت تنها منبع حقوق است. حقوق طبیعی، **حرفی** بیش نیست و نمی‌توان علیه قانون دولت به آن متوسل شد. در نظریهٔ دولت بنتهام، شادی هدف غایی است، نه آزادی. و یا به سخن بهتر، هدف تأمین بیشترین حد شادی است نه بیشترین حد آزادی. در حقیقت، بنتهام اندیشمند بورژوازی و از رهبران فکری انقلاب صنعتی بود.

مکتب اصالت فایده به عنوان فلسفهٔ اجتماعیِ گفتمان دولت فعال، مورد تجدیدنظرهایی قرار گرفت و در اندیشهٔ جان استوارت میل که پدر اندیشهٔ دموکراسی است به گونه‌ای متفاوت ازنظریهٔ بنتهام پدیدار شد.

جان استوارت میل دولت را اساساً نهادی اخلاقی می‌دانست که هدفش تشویق و پیشبرد فضیلت در فرد است. از همین رو، وی از آزادی و حیثیت انسان در مقابل اصل شادی و لذت صرف دفاع می‌کرد و برای دولت و دموکراسی در تأمین عدالت اجتماعی نقشی اساسی قائل بود. وی اعمال فرد را به دو دسته تقسیم می‌کرد: یکی اعمال معطوف به خود و دیگری اعمال معطوف به دیگران. در مورد اعمال معطوف به دیگران، حوزهٔ دخالتهای دولتی است. طبعاً دشواری در تفکیک این دو دسته از اعمال می‌تواند حوزهٔ این دخالتها را گسترش دهد. بدین سان، جان استوارت میل با توسل به مفهوم اعمال معطوف به دیگران،

دولت مسئول و مقتدر را دوباره فرا می‌خواند.

میل حتی در مواردی، قوهٔ دولت در تشخیص مصلحت فرد را نیرومندتر از قوهٔ تشخیص خود فرد می‌دانست. به نظر او، تعقیب شادی و نفع فردی لزوماً به تأمین شادی و مصلحت جمع نمی‌انجامد. از این رو، دولت باید زندگی را برای توده‌های مردم قابل تحمل سازد. تأمین اصل شادی و رفاه مستلزم مداخلهٔ ارادی دولت است. حتی ممکن است اکثریت گرفتار جهالت شود. به نظر او، حتی میان **اکثریت و جهالت** نسبتی هست. از این رو، آموزش مردم نیز از وظایف اصلی دولت به شمار می‌رود. **دموکراسی عددی** بدترین نوع دموکراسی است؛ زیرا به حکومت بی‌فرهنگ‌ترین طبقات می‌انجامد. به هر روی، باید از پیدایش استبداد اکثریت پیشگیری کرد. دولت در تنظیم احوال جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و باید در تأمین رفاه و شادی عامه کوشا باشد. دولت شادی‌بخش و رفاه‌بخش البته می‌تواند دولتی **اقتدارطلب** و یا حتی **توتالیتر** باشد. وقتی دغدغهٔ اصلی فرد رفاه باشد و رفاه نیز در گرو فعالیت و دخالت دولت، آنگاه دولت بر زندگی فرد اشراف و احاطه می‌یابد و فعالیت جامعه در حدود علایق چنین فرد و دولتی سیر می‌کند. از همین روست که برخی از نویسندگان، دموکراسی مدرن را متضمن اقتدارطلبی نوی می‌دانند.

به طور کلی اصالت فایده، به اندیشهٔ دولت به مثابه راهکار اجرای برخی کارویژه‌های اساسی در جامعه باز می‌گردد و دولت را در تأمین شادی و سعادت جامعه دارای نقش اساسی می‌داند و بدین سان، شادی را بر آزادی برتری می‌دهد.

ماکس وبر

مهم‌ترین نمایندهٔ گفتمان دوم جامعه‌شناسی سیاسی ماکس وبر است. به طور کلی وبر هر گونه تعیین‌کنندگی (دترمینیسم) و یا تمیز زیربنا و روبنا را نفی می‌کرد. وی بر دترمینیسم در مارکسیسم انتقادهایی داشت، ولی دترمینیسم دیگری را به جای آن نمی‌گذاشت. بنابراین به نظر او، مذهب پروتستان با سرمایه‌داری نسبت تعیین‌کنندگی ندارد، بلکه میان آن دو **رابطه‌ای انتخابی** در کار است. به طور کلی از دیدگاه وبر، هر حوزه از حوزه‌های حیات انسانی دارای تاریخ

و منطق خاص خود است و نمی‌توان هیچ یک را به دیگری تقلیل داد. نمی‌توان دولت و سیاست را به اقتصاد، و یا ظهور سرمایه‌داری را به اصلاح در مذهب تقلیل داد. برخی به غلط، تصور می‌کنند که وبر، بر خلاف مارکسیست‌ها، سرمایه‌داری را معلول جنبش اصلاح دین دانسته است؛ ولی این برداشت ساده‌انگارانه‌ای است که مفهوم دقیق رابطهٔ انتخابی میان حوزه‌های مختلف حیات را نادیده می‌گیرد. به نظر وبر، میان حوزه‌های مختلف اساساً انفصال هست و رابطهٔ انتخابی میان آنها تصادفی است. مثلاً از یک سو فرآیند رشد سرمایه‌داری در اروپا مدتها بتدریج در جریان بود و از سوی دیگر در درون کلیسای کاتولیک هم مدتها اختلافات و تعارضاتی رخ نموده و زمینهٔ اصلاحات فراهم گشته بود. از این رو، تحولات حوزهٔ مذهب و حوزهٔ اقتصاد بازتاب یکدیگر نبودند. اما عقاید مصلحان کلیسا به درد سرمایه‌داری رو به رشد می‌خورد. مثال دیگرِ رابطهٔ انتخابی در اندیشهٔ وبر را می‌توان در رابطهٔ میان مذاهب و گروههای حامل اولیهٔ آنها یافت. بر این اساس، هر مذهبی در آغاز پیدایش به انحای گوناگون قابل تعبیر و تفسیر است؛ اما گروه حامل آن یعنی گروه اولیه‌ای که آن مذهب را می‌پذیرد، به اقتضای علایق خود دست به گزینش می‌زند و تعبیری هماهنگ با منافع خود از مذهب به دست می‌دهد.

همین استدلال دربارهٔ انفصال حوزه‌ها، اساس جامعه‌شناسی سیاسی وبر را تشکیل می‌دهد؛ به این معنی که انسانها در جامعه بر اساس سه ملاک منقسم می‌شوند که هیچ یک قابل تقلیل به دیگری نیست. این سه ملاک عبارتند از: طبقهٔ اقتصادی، شأن اجتماعی و حزب سیاسی؛ که به سه حوزهٔ اساسی حیات انسان اشاره دارند. طبقه مجموعهٔ افرادی است که توانایی بازاری یکسانی دارند. اما به حکم این که انسانها وضعیت بازاری یا اقتصادی یکسانی داشته باشند، آگاهی و فرهنگ مشترک پدید نمی‌آید. به عبارت دیگر، یکسانی در وضعیت عینی موجب آگاهی مشترک نمی‌شود. شأن و منزلت اجتماعی عبارت از مجموعهٔ افرادی است که زیست فرهنگی یکسانی دارند و طبعاً ممکن است یک شأن، حاوی چندین طبقه باشد. در اروپا شأن و منزلت اجتماعی اشرافیت، حاوی طبقات اشراف غنی و تهیدست بود. شأن آگاهی‌بخش است و از همین رو، عامل

اصلی ایجاد تحولات سیاسی و اجتماعی به شمار می‌آید. حزب مجموعهٔ کسانی است که در پی قدرت سیاسی هستند و طبعاً ممکن است چندین طبقه یا شأن اجتماعی را در بر گیرد. به همین سان، یک طبقه ممکن است دارای چندین حزب سیاسی باشد.

بر اساس این برداشت کلی، دولت در نظریهٔ وبر اصالت و فعالیت خاص و تقلیل‌ناپذیر خود را دارد. دولت مدرن محصول انباشت ابزارها و منابع قدرت و اداره است. وسائل ادارهٔ جامعه در عرصهٔ سیاست از اهمیت بسیاری برخوردارند و نمی‌توان آنها را به وسائل تولید اقتصادی تقلیل داد. وسائل ادارهٔ جامعه، در کنار وسائل تولید، دارای تاریخ و فرآیند تکامل خاص خود هستند.

به طور خلاصه، ماکس وبر با تأکید بر انفصال و رابطهٔ گزینشی میان عرصه‌های مختلف زندگی، استقلال عرصهٔ سیاست و دولت را تأیید می‌کرد. به نظر او، نمی‌توان هیچ یک از عرصه‌های حیات را به دیگری تقلیل داد. انسان در چندین جهان به سر می‌برد و هر یک از کنشهای چهارگانهٔ او (کنش عقلانی معطوف به هدف، کنش عقلانی معطوف به ارزش، کنش عاطفی و کنش سنتی) مظهر یکی از این جهانهاست: انسان در جهان مصنوع و معقول، جهان ارزشها، جهان سنتها و رسوم، و جهان عواطف خود به سر می‌برد. پس زندگی صرفاً پروژه‌ای عقلانی نیست. بدین سان، وبر از مبحث تعیین‌کنندگی، علیت و رابطهٔ زیربنا و روبنا کاملاً فاصله می‌گرفت و به جای آن بر مفهوم رابطهٔ انتخاب تأکید می‌کرد که میان حوزه‌های گوناگون پدید می‌آید. همین معنا اهمیت تصادف و عدم ضرورت در تاریخ را باز می‌نمایاند. توسعه یافتن جهان به این گونه، نتیجهٔ ضرورت تاریخی نبوده است، بلکه پیوندهای تاریخی و تصادفی میان حوزه‌های مختلفی چون مذهب و اقتصاد در غرب چنین مسیری را ایجاد کرده‌اند. بدین سان، اندیشهٔ استقلالِ عرصهٔ سیاسی مبنای فلسفی‌تر و گسترده‌تری در اندیشهٔ وبر داشت. بوروکراسی در جهان مدرن مظهر چنین استقلالی است و در کنار سرمایه‌داری و علم مدرن، نشانگر غلبهٔ وجه عقلانی بر وجوه غیرعقلانی هویت و کردارهای انسان است. دولت مدرن از دیدگاه وبر، محصول انباشت و تمرکز وسائل ادارهٔ جامعه در مقابل ارتشهای خصوصی و قدرتهای پراکندهٔ محلی در

عصر فئودالی بود و ابتدا در ساختار دولت مطلقه، و سپس در ساختار دولتهای برخاسته از انقلابهای دموکراتیک و سرانجام در ساختار دولت بوروکراتیک مدرن تحقق یافت.[۱]

گفتمان دوم در اندیشهٔ مارکسیستی

چنانکه پیشتر اشاره شد، با وقوع نخستین بحران گسترده در سرمایه‌داری غرب در اواخر قرن نوزدهم و احساس فزایندهٔ ضرورت دخالت دولت در حفظ ثبات سرمایه‌داری، گفتمان لیبرالی دولت کوچک و منفعل بتدریج از هم گسیخت. به همین سان، در درون سنت اندیشهٔ مارکسیستی نظریهٔ ابزارگونگی دولت به نحو فزاینده‌ای با واقعیت گسترش کارویژه‌های دولتی در تعارض قرار می‌گرفت. از نظر گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی، مارکسیسم دو گفتمان اصلی دارد: یکی نظریهٔ ابزارگونگی که در درون گفتمان اول می‌گنجد. (نظریهٔ استقلال نسبی دولت در اندیشهٔ خود مارکس تفاوتی کیفی در این خصوص ایجاد نمی‌کند. زیرا منظور از طرح آن نظریه توجیه اصالت و اهمیت دولت نیست، بلکه تنها ماهیت دولت از نظر تاریخی و ارتباط آن با طبقات عمدهٔ جامعه و اهمیت دولت نیست، بلکه تنها ماهیت دولت از نظر تاریخی و ارتباط آن با طبقات عمدهٔ جامعه توضیح داده می‌شود. در نظریهٔ مارکس، دولت استثنایی و بناپارتیستی دارای نوعی استقلال از طبقات است ومیان آنها تعادل ایجاد می‌کند، ولی این وضع به هر حال، گذرا و استثنایی است. به علاوه، این نکته نیز قابل توجه است که دولت در نظریهٔ مارکس، به هر حال همچون دولت در نظام سرمایه‌داری یا نظام مالکیت خصوصی، اصالت ندارد و سرانجام از میان خواهد رفت). گفتمان دوم مارکسیسم گفتمان استقلال نسبی دولت با مفهومی جدید است که در مارکسیسم قرن بیستم عنوان شده است. در این مفهوم جدید، دولت خود مجری برخی کارویژه‌های

---

۱. به جز ماکس وبر، برخی دیگر از متفکران آلمانی مانند کارل اشمیت، اوپنهایمر و اوتو هینتز نیز بر نقش و اهمیت نظامی و اداری دولت و رهبری نیرومند در شکل دادن به جامعه و نیروهای اجتماعی تأکید کرده و نقش تعیین‌کننده‌ای برای دولت در فرآیند توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی قائل شده‌اند.

زیربنایی است و از این رو، خصلتی صرفاً روبنایی، بازتاب گونه و منفعل ندارد.

به طور کلی مارکسیسم گفتمان دوم کوششی برای فاصله گرفتن از اکونومیسم (اقتصادمحوری) و دترمینیسم (جبرگرایی) مسلط بر مارکسیسم گفتمان اول بود. حاصل این کوشش، نفی نظریهٔ ابزارگونگی دولت و گرایش به اندیشهٔ استقلال نسبی ساختار سیاسی بوده است. یکی از نمونه‌های اصلی مارکسیسمِ گفتمان دوم، نظریهٔ نیکوس پولانزاس است که بر کارویژه‌های اساسی و زیربنایی دولت در نظامهای سرمایه‌داری معاصر تأکید می‌کند. به نظر او، دولت در این جوامع دارای سه کارویژهٔ اساسی است که بدون اجرای آنها، نظام سرمایه‌داری نمی‌تواند همبستگی خود را حفظ کند. این سه کارویژه عبارتند از: ۱. ایجاد وحدت و همبستگی در میان طبقات مسلط؛ ۲. درهم‌شکستن و تضعیف سازمان و همبستگی طبقات تحت سلطه؛ ۳. بسیج سیاسی و یا اعمال انضباط بر طبقات ماقبل سرمایه‌داری. از این رو، دولت صرفاً عنصری روبنایی نیست، بلکه در تحکیم هویت طبقات اجتماعی و سازمان‌دهی آنها نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. در همین مورد، دخالت دولت در اقتصاد سرمایه‌داری، شرط تضمین همبستگی میان اجزاء طبقات بالا و لازمهٔ تداوم انباشت سرمایه است.[۱]

بنابراین، یکی از نکات عمده در مارکسیسمِ گفتمان دوم تأکید بر نقش دولت در اعطای هویت و همبستگی و انسجام دادن به طبقات اجتماعی است. از آنجا که دولت مدرن کارویژه‌های زیربنایی پیدا کرده است، در سرنوشت طبقات اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. طبقهٔ مسلط اقتصادی در جامعهٔ مدرن در درون خود دچار شکافها و اختلافات عمده‌ای است و بافت سرمایه دچار ترکیب و پیچیدگی بسیاری شده است. بنابراین، یکی از کارویژه‌های اصلی دولت در این میان ایجاد وحدت میان اجزاء مختلف طبقهٔ حاکم است. در نتیجه، دولت در نفس وجود و تشکل و انسجام طبقهٔ حاکم مؤثر است.

طبق نظر رالف میلیبند در کتاب ***دولت در جامعهٔ سرمایه‌داری***، گرچه در سرمایه‌داری مدرن طبقهٔ حاکمِ منسجمی وجود دارد و دولت در آخرین تحلیل،

1. N. Poulantzas, ***Political Power and Social Classes.*** (London, NLB, 1974).

وسیلهٔ حفظ امتیازهای طبقاتی است، لیکن نهادهای دولتی تحت فشارهای ناشی از ضرورت تداوم فرآیند انباشت سرمایه در بخش خصوصی قرار دارند و به منظور تضمین تداوم این فرآیند، نیازمند میزانی از استقلال و قدرت ابتکارند. مشروعیت دولت، وابسته به تضمین تداوم فرآیند انباشت است و تضمین کارایی دولت در این زمینه، مستلزم استقلال نسبی آن از طبقهٔ مسلط است. بویژه در شرایط بحران، استقلال دولت از طبقات اجتماعی افزایش می‌یابد. بنابراین، به طور کلی به نظر میلیبند دولت نه به دستور طبقهٔ حاکم، بلکه به نیابت از جانب آن عمل می‌کند.[1]

یکی دیگر از نکات مهم در مارکسیسمِ گفتمان دوم، طرح بحث کارویژه‌های زیربنایی یا روبنایی به جای بحث قدیمی ساختارهای زیربنایی یا روبنایی است. در اکونومیسم، اقتصاد ساختار زیربنایی و دولت ساختار روبنایی به شمار می‌رفت و به تبع آن، همهٔ کارویژه‌های ساختار اقتصادی، زیربنایی و همهٔ کارویژه‌های سیاسی، روبنایی تلقی می‌شدند. اما در مارکسیسمِ گفتمان دوم، از تفکیک **کارویژه‌های** زیربنایی از **کارویژه‌های** روبنایی سخن می‌رود. بدین سان، ممکن است دولت در یک عصر تاریخی، هم کارویژه‌های روبنایی و هم کارویژه‌های زیربنایی داشته باشد. کارویژه‌های زیربنایی در حفظ نظام تولیدی وتضمین تداوم روند انباشت سرمایه مؤثرند. حال، ممکن است این کارویژهٔ زیربنایی را دولت از طریق مداخله در نظام اقتصادی ایفا کند؛ در آن صورت دیگر نمی‌توان از خصلت روبنایی و ابزارگونگی دولت سخن گفت.[2]

نکتهٔ مهم دیگر در مارکسیسمِ گفتمان دوم، تأکید بر کارویژهٔ داوری دولت میان منافع و گروههای متعارض است. دولتهای مدرن سرمایه‌داری دارای وجوه گوناگون ایدئولوژیک، عمومی، خصوصی و اجبارآمیزند و هر یک از این وجوه، متوجه بخشی از منافع اجتماعی و طبقاتی است. تنوع منافع طبقاتی و

---

1. R. Miliband, *The State in Capitalist Society*. (London, 1969).
2. M. Goudelier, "Infrastructures, Society and History" *New Left Review*, no. 112 (Nov-Dec. 1978).

اجتماعی، مانند پیچیدگیهایی که در بافت سرمایهٔ مدرن پدید آمده و انواعی از سرمایه را به وجود آورده، و نیز ظهور بخش کارگری، بخش عمومی، خدمات رفاهی و مانند آن، بر پیچیدگی ساختار و کارویژه‌های دولت افزوده است. با توجه به تعارضاتی که در وجوه مختلف دولت، بویژه میان وجوه ایدئولوژیک و خصوصی پدید می‌آید، اهمیت نقش دولت در حفظ تعادل و داوری میان منافع متعارض، هر چه بیشتر می‌شود.

هر یک از وجوه دولت، منطق خاصی را در سیاست‌گذاری بر آن تحمیل می‌کند. به عبارت دیگر، ایدئولوژی دموکراسی، ساختار بوروکراسی و اتصال دولت به منافع طبقاتی مسلط، هر یک مسئولیتهای خاص و جداگانه‌ای را بر دولت بار می‌کنند. در نتیجه، دولتهای مدرن همچون آونگی میان دو قطب تأمین خدمات رفاهی و خصوصی‌سازی در نوسانند. دولت، هم باید ضامن تداوم فرآیند انباشت سرمایه باشد، هم در پی جلب وفاداریهای عمومی برآید، و هم بتواند خواستهای بخشهای گوناگون را تأمین نماید. بدین سان، دولت در سرمایه‌داری مدرن صرفاً ابزار طبقهٔ مسلط نیست، بلکه کارویژه‌های متعارضی پیدا کرده است. یعنی هم باید انباشت سرمایهٔ خصوصی را تضمین کند و هم مقتضیات سرمایه‌داری انحصاری را پاس دارد، و در عین حال، خود را به عنوان داوری بی‌طرف قلمداد کند. در نتیجه، دولت در کانون حیات اجتماعی و اقتصادی قرار می‌گیرد و با شیوه‌های مختلف فضای روابط اجتماعی را اشغال می‌کند. به عبارت دیگر، دولت کارویژه‌های زیربنایی پیدا کرده است. در اینجا گرچه نیروهای اجتماعی و جامعهٔ مدنی فعالند، تعیّن و ظهور مشخص آنها بستگی به صورت‌بندی دولت دارد. به طور کلی از این دیدگاه، ماهیت دولت در سرمایه‌داری مدرن را باید در «عدم فعالیت اصولی آن در فرآیند انباشت، ایفای کارویژه‌های ضروری برای تداوم روند انباشت، وابستگی‌اش به انباشت سرمایه، و در عین حال، استتار و انکار سه ویژگی مذکور» یافت. دولت باید در عین حال، منطق بوروکراسی عقلانی (برای ادارهٔ جامعه)، منطق دموکراسی ایدئولوژیک (برای ایجاد اجماع اجتماعی) و منطق سلطهٔ طبقاتی (به منظور تضمین تداوم

فرآیند انباشت سرمایه) را در سیاست‌گذاریهای خود ملحوظ دارد.[1]

سرانجام، یکی دیگر از تحولات بسیار مهم و اساسی در نظریهٔ مارکسیستی از گفتمان اول به گفتمان دوم را باید در اندیشهٔ جامعهٔ مدنی به عنوان عرصهٔ سلطهٔ دولت یافت که به دیدگاه گرامشی باز می‌گردد. نظر اصلی گرامشی این است که تا وقتی دولت سرمایه‌داری استیلای ایدئولوژیک داشته باشد، هر قدر هم بحرانهای اقتصادی رخ دهند و یا نیروهای مادی رشد کنند، امکان تحول انقلابی پیدا نخواهد شد. دولت از یک سو دارای دستگاههای اجبار، و از سوی دیگر دارای دستگاههای اجماع‌آور یا مشروعیت‌بخش است. جامعهٔ مدنی عرصهٔ استیلای فکری و ایدئولوژیک یا **هژمونی** دولت است. هژمونی، شکل ایدئولوژیک و فرهنگیِ حفظ سلطهٔ طبقهٔ مسلط بر طبقات پایین و کسب رضایت آن طبقات و ایجاد اجماع عمومی است.

به طور خلاصه، مارکسیسمِ گفتمان اول به کلی ضد دولت بود و آن را زایده‌ای بر پیکر جامعه می‌پنداشت، اما مارکسیسمِ گفتمان دوم اساساً به بازشناسی حضور و فعالیت زیربنایی دولت می‌پردازد.

در مباحث انتقادی نسبت به مارکسیسم کلاسیک هم ضرورت توجه به عرصهٔ خاص و مستقل دولت و قدرت سیاسی مورد تأکید قرارگرفته است. برای نمونه، رالف دارندورف در کتاب *منازعهٔ طبقاتی در جامعهٔ صنعتی* (۱۹۵۱) با تأکید بر ضرورت تفکیک جامعهٔ صنعتی و تکنوکراتیک (فن‌سالارِ) قرن بیستم از جامعهٔ سرمایه‌داریِ قرن نوزدهم، سرشت تقلیل‌ناپذیر ساخت قدرت ودولت را گوشزد می‌کند. به نظر او، ویژگی جامعهٔ سرمایه‌داریِ قرن نوزدهم ترکیب مالکیت و کنترل وسائل تولید بود؛ ولی با گسترش شرکتهای سهامی عام در قرن بیستم، میان مالکیت و کنترل وسائل تولید جدایی افتاد و مجامع عمومی شرکتها و هیأت مدیره‌ها انفصال قابل ملاحظه‌ای از قدرت سیاسی یافتند. به دنبال این تحولات، در قرن بیستم قدرت سیاسی ماهیت مالکانهٔ خود را از دست می‌دهد و هر چه بیشتر خصلتی تکنیکی (فن‌آورانه) و تکنوکراتیک (فن‌سالارانه)

---

1. C. Offe, ***Contradictions of the Welfare State.*** (London, 1984).

پیدا می‌کند. همچنین در قرن بیستم، جامعه به عنوان صحنهٔ برخورد نیروهای اجتماعی پیچیده‌تر می‌شود و با ظهور اشرافیتهای کارگری، طبقات متوسط جدید و طبقهٔ مدیران، **فعالیت** جامعه نیز گسترش می‌یابد. به نظر دارندورف، ماهیت رابطهٔ قدرت و آمریت اصلاً با رابطهٔ مالکیت متفاوت است. با حذف مالکیت خصوصی، رابطهٔ سلطه و آمریت از میان نمی‌رود؛ چراکه آمریت ریشه در سازمان‌دهی دارد، نه در مالکیت.[1]

به طور کلی، نظریه‌پردازی جدی دربارهٔ دولت، در چارچوب گفتمان دوم (چه مارکسیستی و چه غیرمارکسیستی) صورت گرفته است. چنانکه دیدیم، نظریهٔ مارکسیستی دولت به مفهوم دقیق کلمه، در گفتمان دوم مارکسیسم شکل گرفت.

انبساط قدرت دولت در مقابل جامعهٔ مدنی

به طور کلی، از اواخر قرن نوزدهم و بویژه پس از بحران اقتصادی سال ۱۸۷۳ اندیشهٔ لیبرالیِ عدم دخالت حکومت در امور مدنی، قوت خود را از دست داد و اقتدار و کارویژه‌های دولتها رو به افزایش گذاشت. بویژه منازعات طبقاتی فزاینده و شرایط حاکم بر صنایع در آن دوران، ضرورت دخالت حکومت در زندگی اجتماعی و اقتصادی را هر چه بیشتر محسوس می‌ساخت. دولتها در مقابل مخاطراتی که نظم صنعتی نوین برای رفاه عمومی ایجاد می‌کرد، بتدریج احساس مسئولیت بیشتری می‌کردند. در شرایط جدید، سازمان‌دهی نیروی کار به مسأله‌ای تبدیل شد که همهٔ دولتها می‌بایست آن را جدی بگیرند. به نحو فزاینده‌ای از مسئولیت دولت در تعدیل نظام سرمایه‌داری سخن به میان می‌آمد و عملکرد دولتها از اصول اولیهٔ لیبرالیسم فاصله می‌گرفت.

دیدگاههای نظری مختلفی پشتوانهٔ چنین واکنشی را از جانب دولتها تشکیل می‌دادند. دیدگاههای پدرسالارنهٔ سنتی، کورپوراتیسم مسیحی، کمونیسم، دموکراسی مسیحی، سوسیال دموکراسی و مانند آن، همگی در چارچوب

---

1. R. Dahrendorf, ***Class and Class Conflict in Industrial Society.*** (London, 1951).

گفتمان جدید، مشوّق مداخله و افزایش اقتدار دولت بودند و به رغم تفاوتهای خود، وجه اشتراک عمده‌ای داشتند که همان **گرایش اجتماعی** غالب در آنها بود. آنها همگی بر رفاه اجتماعی، بیمه و تأمین اجتماعی، حفظ اشتغال و عدالت اجتماعی تأکید می‌کردند. تا پایان جنگ جهانی اول، تقریباً همهٔ کشورهای صنعتی غرب، سیاست تأمین اجتماعی کاملی اتخاذ کرده بودند. قبل از بحران بزرگ ۱۹۲۹ احزاب لیبرال و دموکرات مسیحی با حمایت اتحادیه‌ها و احزاب کارگری دست به اصلاحات اجتماعی زدند. در دههٔ ۱۹۳۰ حکومت‌های سوسیال دموکرات و رفاهی در بسیاری از کشورها به قدرت رسیدند. بحران اقتصادی سالهای ۱۹۲۹-۱۹۳۲ که همراه با افزایش بیکاری، سقوط قیمت سهام شرکتها، رکود و کاهش تجارت خارجی بود، موجب افزایش بی‌سابقهٔ دخالت دولتها در اقتصاد شد. در آمریکا، دولت روزولت اقدامات گسترده‌ای در جهت ایجاد اشتغال، کمک به بیکاران و ورشکستگان، و اصلاح نظام بانکی به عمل آورد و مالیاتها و هزینه‌های عمومی را افزایش داد. اصل بودجهٔ متعادل کنار گذاشته شد و مقرر گردید که دولت در شرایط عدم اشتغال، هزینه‌های خود را نسبت به مالیاتها افزایش دهد و در شرایط تورم، بر عکس، بر مالکیتها نسبت به هزینه‌ها بیفزاید. اتخاذ برنامه‌های دولتی در حمایت از طبقات پایین، وضع قوانین کار جدید، تعیین حداقل دستمزدها و حداکثر ساعات کار، پرداخت مقرری بیکاری و جز آن، از جمله اقدامات دولت روزولت بود. در انگلستان، حزب کارگر در انتخابات ۱۹۴۵ به قدرت رسید و ملی کردن بخشی از صنایع، ایجاد اشتغال کامل، توزیع عادلانهٔ درآمدها و تأمین خدمات اجتماعی را به عنوان سیاستهای اصلی خود اعلام کرد. بدین سان، دولت در حفظ اشتغال کامل، تثبیت قیمتها، رشد اقتصادی و توزیع درآمدها مسئولیت پیدا می‌کرد.

به طور کلی پس از جنگ جهانی دوم، مسئولیتهای اجتماعی و اقتصادی دولتها افزایش یافت. متعاقب اتخاذ سیاستهای تأمین اجتماعی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، دولتها برای حفظ سطح بالای اشتغال و جلوگیری از بحران و رکود اقتصادی، از طریق گسترش بخش خدمات عمومی و اتخاذ سیاستهای مالی و پولی به شیوهٔ کینزی، به اصلاح نظام سرمایه‌داری آزاد پرداختند. تحت نفوذ

اندیشه‌های کینز، توجه سیاستمداران به صرف هزینه‌های عمومی در مقیاس گسترده جلب شد.

کینز در کتاب *نظریهٔ عمومی اشتغال، بهره و پول* (۱۹۳۶) استدلال کرد که سرمایه‌داری لیبرال ذاتاً بی‌ثبات است و نمی‌تواند فروش کل تولیدات در سطح اشتغال کامل را تضمین کند. بدین سان، نوسان در تقاضای مؤثر، بر درآمد و بازده ملی و سطح اشتغال تأثیر می‌گذارد. به نظر کینز، به طور کلی عدم تکافوی سرمایه‌گذاری خصوصی جهت ایجاد اشتغال کامل، دخالت دولت را ضروری می‌سازد. راه حل کینز آن بود که دولت باید تواناییهای خود در زمینهٔ وضع مالیات، هزینهٔ عمومی و مانند آن را به نحوی به کار گیرد که ضامن کفایت کل تقاضا برای کالاهای تولید شدهٔ موجود به منظور حفظ سطح اشتغال کامل باشد. بنابراین دولت باید به عنوان عامل تنظیم‌کننده، تا حدی جای مکانیسم بازار را بگیرد.

به طور کلی پس از جنگ جهانی دوم، مداخلهٔ دولتها در اقتصاد و برنامه‌ریزی به صورتهای گوناگون، به منظور حفظ ثبات اقتصادی و جلوگیری از رکود، به قاعده‌ای رایج تبدیل شد و دولتهای سرمایه‌داری به درجات مختلف در زمینهٔ توزیع درآمدها، سرمایه‌گذاری، حفظ اشتغال و تأمین خدمات رفاهی، مسئولیتهایی پیدا کردند.

دوران ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ دوران اقتصاد کینزی درغرب و بسیاری از کشورهای دیگر بود. در این دوران، هزینه‌های عمومی دولت افزایش یافت و مالیات به عنوان درصدی از تولید ناخالص ملی در اغلب دموکراسی‌های غربی از متوسط ۲۵ درصد به حدود ۵۰ درصد رسید. در فاصلهٔ ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ نرخ متوسط بیکاری در آن کشورها از ۱۵ درصد به کمتر از ۵ درصد رسید. دولت رفاهی بر تأمین اشتغال کامل، رشد اقتصادی و تثبیت مالی تأکید می‌کرد و از طریق هزینه‌های عمومی، مالیاتها و نرخ بهره، بر سطح مصرف و سرمایه‌گذاری خصوصی تأثیر می‌گذاشت تا تقاضای مؤثر را حفظ کند. دولتهای رفاهی غرب بدون آن که دست به سیاست ملی کردن صنایع در مقیاسی بزرگ بزنند، هدایت کلی اقتصاد سرمایه‌داری را به دست گرفتند. کنترل اقتصادی و برنامه‌ریزی، اساس

سرمایه‌داری دولت رفاهی را تشکیل می‌داد. دولتهای رفاهی با کاربرد اختیارات خود در زمینهٔ هزینه‌های عمومی، سیاستهای مالی و پولی، سرمایه‌گذاری، توزیع درآمدها و جز آن، به منظور دستیابی به تعادل میان اهداف رشد اقتصادی، حفظ اشتغال و رشد درآمدها، نقش فعالی در اقتصاد وجامعه پیدا کردند.

به طور کلی، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، با بحران ۱۸۷۳ دولتهای مدرن وارد مرحلهٔ تازه‌ای از حیات خود شدند که برخی آن را **سیاست پارلمانی** نام نهاده‌اند. پیش از آن، یعنی در دوران **فترت پارلمانی**، منافع سازمان‌یافتهٔ اجتماعی به سیاق اصناف قدیم در فضای سیاسی حضور داشتند، اما در دوران جدید **فضای سیاسی** تحت انحصار نهادهای سیاسی مشخص و شناخته شده، یعنی قوهٔ مقننه، قوهٔ مجریه و قوهٔ قضاییه، قرار گرفت. جامعهٔ مدنی و نهادهای آن، تنها در صورتی در فضای سیاسی فعال بودند که اعضای آنها نقشهای سیاسی رسمی احراز می‌نمودند و از این طریق، در آن نهادها مشارکت و فعالیت می‌کردند. در این شرایط، گروهها و منافع سازمان‌یافته تنها به عنوان گروههای ذینفع یا فشار بیرونی می‌توانستند به نهادهای اصلی در حوزهٔ فضای سیاسی نزدیک شوند. به دیگر سخن، گروههای جامعهٔ مدنی در این صورت‌بندی کارگزارانی غیرسیاسی (به مفهومی که هانا آرنت به کار می‌برد) بودند و خارج از فضای سیاسی قرار می‌گرفتند. در این دوران، نقش فعال و سامان‌بخش گروهها و منافع اجتماعی در فضای سیاسی از میان می‌رود و نظم اقتصادی اساساً به وسیلهٔ ترکیبی از مداخلهٔ مستقیم دولت و نیروهای بازاری حفظ می‌شود. طبعاً در این دوران با گرایش سرمایه‌داری به انحصار و تمرکز سرمایه، گروههای اقتصادی سازمان‌یافته گسترش یافتند و از اهمیت اساسی برخوردار گردیدند ولی مسألهٔ اساسی آنان این بود که تا چه اندازه رأساً در فضای سیاسی حضور داشته باشند. در عمل، دولتها به منظور جذب منابع سازمانی این گروهها و حفظ نظم اقتصادی و سیاسی، به شیوه‌ای **کورپوراتیستی** در آنها نفوذ کردند. بدین سان بود که دولت به رغم اهمیت و فعالیت نهادهای جامعهٔ مدنی، نسبت به جامعهٔ مدنی استیلا و غلبه می‌یافت.

❀ ❀ ❀

به طور کلی در گفتمان دوم، با تکوین قدرت انضباط‌بخش دولت، ظهور هویت تازه‌ای برای انسان، عرضهٔ اصالت شادی به جای اصالت آزادی، تحول در گفتمان سیاسی از لیبرالیسم به دموکراسی، ظهور مقدمات دولت رفاهی و شیوه‌های انضباطی آن رو به رو هستیم. در این گفتمان، قدرت سیاسی کارویژهٔ تازه‌ای پیدا می‌کند که همان رفاه‌بخشی به فرد است و این نیز خود متضمن شیوه‌های اعمال قدرت و تغییر وتشکیل هویتهای فردی است. در این گفتمان، گرچه جامعه و فرد هنوز یکسره مقهور و مغلوب نشده‌اند، ولی تنها در حدود علایق قدرت دولتی معنا و تعیّن و حضور می‌یابند. دولت در هویت‌بخشی به طبقات اجتماعی مؤثر است و این کار را از طریق سیاستهای رفاهی و اجتماعی و به یاری مطالعات آماری انجام می‌دهد. در همهٔ الگوهای جامعه‌شناسی سیاسیِ این گفتمان، دولت یا حوزهٔ سیاسی در مرکز قرار دارد و عنصری تعیین‌کننده یا اساسی است. دیگر، جامعهٔ مدنی به صورت ساده‌انگارانه‌ای دولت را شکل نمی‌دهد، بلکه به عکس، قدرت سیاسی در تعیّن‌بخشی به جامعهٔ مدنی نقش اساسی دارد.

گفتمان سوم: جامعه منفعل، دولت فعال

در این بخش نیز به شیوهٔ بخش‌های پیشین، زمینه‌های تاریخی واجتماعی و فکری گفتمان سوم و احکام این گفتمان دربارهٔ انسان، جامعه، دولت وتاریخ و بویژه مفهوم جامعهٔ توده‌ای را که در این گفتمان، جانشین مفهوم جامعهٔ مدنی می‌شود، بررسی می‌کنیم. نویسندگانی که در این گفتمان بدانها اشاره می‌کنیم بر دو دسته‌اند: یکی منتقدانی که وضع فرد و جامعه را به شرحی که در این گفتمان می‌آید، موقت و بیمارگونه می‌دانند (مانند دورکهایم، آرنت، فروم و اصحاب مکتب فرانکفورت که زمینه‌های اجتماعی جنبشهای توده‌ای، فاشیسم و توتالیتریسم را بررسی کرده‌اند). این گونه منتقدان، وضع بیمارگونهٔ فعلی را نتیجهٔ طبع و سرشت بشر نمی‌دانند، بلکه برای انسان هویتی متفاوت قائلند و رهایی از این وضع بیمارگونه را ممکن می‌دانند. در نگاه آسیب‌شناسانهٔ چنین اندیشمندانی، انسان آسیب‌دیدهٔ امروز محصولی تاریخی است و تجدد و نیروهای جامعهٔ صنعتی، انسان را ذره‌گونه

ساخته و هویتهای پیشین را در هم شکسته و او را همچون مومی در اختیار دستگاه صورت‌بخش توتالیتریسم قرار داده‌اند.

اما گروه دوم، نویسندگانی هستند که این وضع را توصیف سرشت و هویت تغییرناپذیر انسان و جامعه می‌شمارند و از این رو به معنی درست کلمه، نظریه‌پردازان گفتمان سوم هستند. این گفتمان از حیث جایگاه و معنایی که برای فرد و جامعه در نظر دارد، درست در نقطهٔ مقابل گفتمان اول قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، اگر گفتمان اول بیانگر مواضع اصلی تجدد باشد، گفتمان سوم ضد تجدد و حاوی گرایشهای ضدعقلی، رمانتیک و محافظه‌کارانه‌ای است که پس از انقلاب فرانسه در اروپا پدیدار شدند و در مواضع اصلی تجدد و لیبرالیسم در مورد آزادی، آگاهی، اختیار وفاعلیت انسان تردید کردند. زمینه‌های فکری این گفتمان را می‌توان در متفکران بزرگی چون شوپنهاور، نیچه، فروید و لوبون یافت که همگی، احکام اصلی تجددغربی را مورد نقد قرار می‌دهند.

در این گفتمان بر زوال انسان خودمختار و عقب‌نشینی نیروهای اجتماعی و تعیین‌کنندگی قدرت سیاسی تأکید می‌شود. در اینجا قوانین کلی تاریخی در اشکال مختلف، جانشین آزادی و اختیار فرد انسان می‌شوند و سرنوشت او را رقم می‌زنند. بر اساس چنین قوانینی، انسان همواره دستخوش ساختارهای کلی‌ای چون سنت، تاریخ، غریزه و مانند آن است. جامعه‌ای که مرکب از چنین افراد ذره‌گونه و غیرمختاری باشد، همان جامعهٔ توده‌ای است. از این دیدگاه، آزادی و دموکراسی وهم و خیالی بیش نیست و افراد و توده‌ها، خارج ازساختارهای قدرت، نقش و تأثیری ندارند. ساختار دولت، خود جزئی از ساختار قدرت وسیع‌تری است که به انحای گوناگون دست و پای انسان را می‌بندد. بنابراین، آزادی عمل جامعهٔ مدنی و نیروهای آن در مقابل ساختار قدرت دولت تصور خوش‌بینانه‌ای است که لیبرالیسم به ارمغان آورده بود. اینک علم در مقابل لیبرالیسم، محدودیت و تقید انسان و نیروهای اجتماعی را باز می‌نمایاند.

زمینه‌های فکری

چنانکه اشاره شد، اندیشه‌های ضدعقلی، رمانتیک و محافظه‌کارانه، زمینهٔ فکری

گفتمان سوم را تشکیل می‌دهند. این اندیشه‌ها روی هم رفته بر آنند که انسان گرفتار تاریخ، سنت، ساختارها و عوامل دیگری است که منافی آزادی و کارگزاری انسان، طبق فلسفهٔ تجدد هستند. محافظه‌کاران عموماً بر سنت و ضرورت حفظ آن تأکید کرده‌اند. به نظر آنها، سنت عقلِ متراکمِ ادوار گذشتهٔ تاریخی است و انسان نمی‌تواند خود را از بند سنت بگسلد و یکباره از نو جهان تازه‌ای بیافریند.

یکی از زمینه‌های ضد عقل‌گرایانهٔ این گفتمان را می‌توان در اندیشهٔ فلسفی شوپنهاور یافت. وی در مقابل فلسفهٔ عقل‌گرایانهٔ هگل، بر نقش تعیین‌کنندهٔ اراده و غریزه در تاریخ تأکید می‌کرد. به نظر هگل، جهان دارای طرحی عقلانی است و انسان یکی از کارگزاران و یا کارگزار عمدهٔ این طرح عقلانی به شمار می‌رود. همه چیز و از جمله شهوات و غرایز و هوسهای آدمی، مایه‌ای عقلانی دارند و کارگزار عقل هستند. اما به نظر شوپنهاور، آنچه عقلانی به نظر می‌رسد در واقع بازتاب امیال وخواستهای ماست. عقل دست‌نشاندهٔ شهوات و غرایز آدمی است. انسان دستخوش نیروهای کوری است که بر وی حاکمند و او را در مقابل واقعیت مرگ همچنان پایبند زندگی نگه می‌دارند. پس انسان آگاه و آزاد و مختاری در کار نیست، بلکه انسان اسیر نیروهایی است که خود نمی‌شناسد. جهان نمایش ارادهٔ معطوف به زندگی انسان است و عقل در نهایت، کاری جز توجیه غریزه انجام نمی‌دهد. توجیهات عقلانی پس از طرح خواستها و امیال انسان ظاهر می‌شوند. این تصور که انسان حیوانی عاقل است، «این خطای قدیمی و عمومی، این دروغ نخستین... می‌باید پیش از هر چیز کنار گذاشته شود». «آگاهی، صرفاً سطح ذهن ماست، و همچون کرهٔ زمین است که ما درونش را نمی‌شناسیم، بلکه تنها به پوسته‌اش نظر داری.» در پس عقلِ آگاه، ارادهٔ ناآگاه قرار دارد که نیروی حیاتی پایدار و مستمری است. ممکن است گاه چنین به نظر رسد که عقل راهنمای اراده است، اما در واقع، عقل همچون شاگردی است که راهنمای استاد خود می‌شود. اراده وخواست ما «کور نیرومندی است که بر روی شانه‌های خود بینای افلیجی را حمل می‌کند». اگر ما خواستار چیزی هستیم به این دلیل نیست که دلایلی برای خواستن آن یافته‌ایم، بلکه ما چون خواهان آنیم پس دلایلی برای خواستنش می‌یابیم. حتی فلسفه و الهیات، پوششی برای خواستهای آدمی است. عقل تنها

وزیر امور خارجه است و «طبیعت آن را آفریده تا در خدمت خواستهای فرد باشد». بنابراین، خواست و غریزه «جوهر انسان و جوهر حیات در همهٔ اشکال آن است».[۱]

اندیشه فروید جایگاه مهمی در انسان‌شناسی گفتمان سوم دارد. کل سخن فروید این بود که برخلاف تصور روان‌شناسی قدیم، انسان از انگیزه‌های عمل خود ناآگاه است و بنابراین، آن سوژهٔ آزاد و آگاه و مختار مورد نظر تجدد نیست. به سخن دیگر، روانکاوی فرویدی نفی سوژگی و فاعلیت انسان است. **اید** (Id) به عنوان مرکز غرایز انسانی، فرمانده کل نفس انسان است و **ایگو** (Ego) مجری اوامر اوست. انگیزه‌های عمل انسان در حوزهٔ ناخودآگاه، نهفته است و وقتی انسان دستخوش نیروهای ناآگاه غریزی باشد، جایی برای شخصیت و فردیت و آزادی باقی نمی‌ماند.

دیدگاه فروید اساساً با تأکید اندیشهٔ تجدد اولیه بر عقل و آگاهی انسان تعارض داشت. در اندیشهٔ او، نیروهای غریزی جنسیت و لیبیدو، جای سوژهٔ مختار و آزاد را می‌گیرند. نیروی تعیین‌کننده در اینجا، نه حوزهٔ خودآگاه، بلکه حوزهٔ ناخودآگاه است. به عبارت دیگر، در اندیشهٔ فروید مفهوم خود به طور کلی زیر سؤال می‌رود. به نظر فروید، حتی کل شناخت ما دربارهٔ واقعیت و جهان، به ناچار در درون دستگاه روانی ما صورت می‌گیرد و شناختی محض نیست. طبعاً این دیدگاه با نظریهٔ رایج معرفت‌شناسی در تجدد اولیه مغایر است. فروید همچنین با کالبدشکافی خود، تصور قدیمی یکپارچگی آن را درهم می‌شکند. بعدها اندیشهٔ **ناخودآگاه** فروید در همه جا رخنه کرد و برخی اندیشمندان از **ناخودآگاه معرفت** (ساختار نهانی) و یا **ناخودآگاه متن** سخن به میان آوردند. همچنین اندیشهٔ پایان انسان و سوژگی او، و یا انقضای متافیزیک (فراطبیعت) به همین نگرش اصلی فروید باز می‌گردد. به سخن روشن‌تر، فروید مسألهٔ حدود عقل را مطرح می‌کرد و برای خود به عنوان ذهن و فاعل شناسایی محدودیتهای اساسی قائل بود. از دیدگاه فروید، خود اساساً با جنسیت مرتبط است، نه با عقلانیت؛ و

1. Will Durant, ***The Story of Philosophy***. (New York, 1974), pp. 312-315.

به علاوه، برخلاف تصور قدیم، وحدت ندارد، بلکه چند پاره است. خود، پوستهٔ بیرونی روان است و در پس آن، هستهٔ انرژی غریزی و ناخودآگاه نهفته است. انسان اسیر نیروهای غریزی لیبیدو و ویرانگری است و از این رو، باید هرگونه توهم دربارهٔ آرمانشهر به شیوهٔ اندیشهٔ روشنگری را کنار گذاشت.[1]

تبار انسان توده‌ای، جامعهٔ توده‌ای و گفتمان توتالیتریسم

یکی از پرسشهای اساسی که در گفتمان سوم جامعه‌شناسی سیاسی، در زمینهٔ انسان‌شناسی پیش می‌آید این است که چرا و چگونه انسان از مقام فاعل و کارگزار آزاد در اندیشهٔ تجدد اولیه و لیبرالیسم تغییر حال یافت و به عنوان موجودی منفعل، کارپذیر و ذره‌گونه در گفتمان توتالیتریسم تبدیل شد. چرا نگرش خوش‌بینانه نسبت به سرشت انسان و نقش او در تاریخ، به نگرشی بدبینانه بدل گردید؟ به سخن دیگر، چه نسبتی میان گفتمان توتالیتریسم و گفتمان لیبرالی تجدد اولیه وجود دارد؟ آیا گفتمان توتالیتریسم ریشه در اندیشهٔ تجدد دارد؟ آیا انسان توده‌ای و جامعهٔ توده‌ای محصول عصر مدرن هستند؟

درگفتمان سوم، زوال انسان کارگزار وفعال وظهور انسان و جامعهٔ توده‌ای با ظهور دولت فراگیر و توتالیتر همبسته است. اینک انسان در پس قوانین و ساختارهای کلی افول می‌کند. برخی از نویسندگان، میان گفتمان توتالیتر و گفتمان تجدد و لیبرالیسم، نسبتی قائل هستند و برخی دیگر میان گفتمان توتالیتر و جامعهٔ مدرن نسبتی می‌یابند. در بخش اول باید به اندیشه‌های کسانی چون آیزایا برلین و هانا آرنت اشاره کرد و در بخش دوم، آراء دورکهایم قابل ذکر است.

برلین برخی از کاربردهای آزادی در اندیشهٔ لیبرالی را زمینهٔ پیدایش گفتمان توتالیتر می‌داند. وی میان آزادی منفی و آزادی مثبت تمیز داده است. آزادی منفی، به معنی فراغت از ارادهٔ خودسرانهٔ دیگران، جوهر آزادی در لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد. اما این معنا به عنوان معنای حداقل، در سنت اندیشهٔ لیبرالی

1. Peter Gay, ***Freud: A Life for Our Time.*** (Anchor-Doubleday, 1989).

کافی به نظر نمی‌رسید و بنابراین هر یک از متفکران لیبرال عنصری بر آن افزودند که موجب تحول مفهوم منفی به مفهوم مثبت آزادی شد.

به نظر برلین، مفهوم منفی آزادی اساس لیبرالیسم و مفهوم مثبت آن اساس توتالیتریسم بوده است. آزادی مثبت تنها به معنی فراغت از ارادهٔ خودسرانه دیگران نیست، بلکه با حصول آن انسان باید به اقدام بر وفق اختیار و آزادی خود دست بزند؛ یعنی باید بر حسب آراء و عقاید خودش آزادانه عمل کند. انسان مختار است تا تصمیماتی بگیرد، ولی تصمیم‌گیری نیازمند ملاک و معیاری است و مهم‌ترین ملاک، تصمیم‌گیری عقلانی و معقول است اما عقلانیت در مقابل هوسهای فردی، خصلتی جمعی دارد و در نتیجه، نفس فرد دو بخش پیدا می‌کند: یکی نفس عقلانی و برترکه با عقل جمعی مرتبط است؛ و دیگری نفس هوسناک و فردی. پس آزادی واقعی یا مثبت عبارت است از غلبهٔ نفس عقلانی بر نفس خصوصی. عقل در عالم خارج نمایندگانی دارد؛ در نتیجه، عقلا تشخیص‌دهندگان منافع واقعی انسان به شمار می‌روند و این خود مبنای ظهور مراجع توتالیتر و حقیقت‌دان در جامعه است. پس گفتمان توتالیتریسم نسخهٔ تقلبی و فاسد گفتمان لیبرالیسم به شمار می‌آید.[1]

هانا آرنت درکتاب *وضع بشری*[2]، ریشه‌های گفتمان توتالیتریسم را در سرشت تجدد جستجو کرده است. به نظر او، فعالیت انسان در سه وجه اساسی ظاهر می‌شود: یکی تلاش معاش، دوم کار خلّاق و سوم کنش. انسان در حوزهٔ تلاش معاش با حیوانات مشترک است و در طبیعت به سر می‌برد و پایبند طبیعت است. اما انسان جهانی خارج ازطبیعت نیز دارد و به این معنا، برخلاف حیوانات، جهانمند است. شرط انسانیت خروج از طبیعت است. انسان در عرصهٔ کارِ خلاق و کنش، جهانمند می‌شود و جهانی غیرطبیعی از آنِ خود می‌سازد. عرصهٔ کار خلاق عرصهٔ فعالیتهای صناعی، هنری و فکری انسان است. عرصهٔ کنش عرصهٔ حضور اجتماعی و سیاسی انسان به عنوان موجودی آزاد و ناطق و عاقل است و

1. I. Berlin, ***Four Essays on Liberty.*** (London, 1969).

2. Hannah Arendt, ***The Human Condition.*** (Chicago University Press, 1958).

انسان در این مرحله به کمال طبیعت خود دست می‌یابد. سیاست عرصهٔ فعالیت آزاد و برابر انسانهاست؛ سیاست حوزهٔ عمل پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما به نظر آرنت، در تمدن مدرن غرب انسان تک‌بعدی می‌شود و کار به مفهوم تلاش معاش، بر کنش آزاد و برابر انسانها غلبه می‌یابد. سیاست باید عرصهٔ آزادی مثبت انسان باشد، ولی در تمدن جدید به عرصهٔ آزادی منفی یعنی رهایی از فقر تبدیل می‌شود. در یونان باستان، خانواده عرصهٔ تلاش معاش و رهایی از نیاز بود و دولت عرصهٔ کنش سیاسی آزاد و برابرِ شهروندان به شمار می‌رفت. اما در تمدن جدید، دولت به عنوان عامل رهایی از نیاز جانشین خانواده می‌شود. به دیگر سخن، آزادی در عرصهٔ عمومی به آزادی در عرصهٔ خصوصی یا همان آزادی منفی تبدیل می‌گردد. مهم‌ترین کارویژهٔ دولت مدرن تأمین رفاه فرد است و برای انجام این کارویژه، فرد باید منفعل و منفرد باشد. جامعه‌ای که چنین فردی در آن زیست می‌کند، دیگر جامعهٔ مدنی و عرصهٔ عمومی نیست، بلکه جامعهٔ توده‌ای ـ یعنی جامعه‌ای مرکب از افراد ذره‌گونه و پراکنده ـ است. چنین جامعه‌ای مستعد ظهور نظامهای توتالیتر است. آرنت در حقیقت، مفهوم انسان توده‌ای قرن بیستم را به سراسر تاریخ تجدد غربی تسری می‌دهد، در حالی که اطلاق چنین معنایی، مثلاً بر عصر انقلابهای دموکراتیک جای بحث دارد.

امیل دورکهایم از چشم‌انداز دیگری ارتباط میان انسان توده‌ای و جامعهٔ مدرن را مطرح می‌کند. به نظر دورکهایم، جامعهٔ مدرن در اوان پیدایش خود موجب تضعیف همبستگی سنتی و گسیختگی روابط اجتماعی و پیوندهای جامعهٔ سنتی می‌شود. در نتیجهٔ این فرآیند، افراد دچار گسیختگی و پراکندگی می‌گردند و همین، خود زمینهٔ روانی لازم برای جذب آنها به سوی ایدئولوژی‌های توتالیتر و همبستگی‌بخش را فراهم می‌آورد. با ضعف همبستگیهای سنتی، جامعه توده‌ای می‌شود وجامعهٔ توده‌ای که متشکل از افراد منفعل و پراکنده است، زمینهٔ ظهور نظام توتالیتر را فراهم می‌آورد. ضعف همبستگی جامعه، ذره‌گونگی انسان، جامعهٔ توده‌ای، همبستگی کاذب و بیمارگونه، وایدئولوژی فراگیر، وجوه گوناگون واقعیت یگانه‌ای هستند.

توتالیتریسم با ایجاد همبستگی و شباهت کاذب میان پیروان خود، در پی

احیای نوعی همبستگی مکانیکی برمی‌آید که بر شباهت میان افراد استوار است؛ در حالی که همبستگی ارگانیک (انداموار) و جامعهٔ مدنی بر تنوع و گوناگونی مبتنی است. وقتی که شبکهٔ همبستگیها و پیوندهای گروهی واجتماعی، زیر فشار نیروهای جامعهٔ مدرن سست شود، حالت آنومی و بی‌هنجاری پیش می‌آید که زمینهٔ اجتماعی انفراد و تنهایی انسانهای مدرن را تشکیل می‌دهد. در این فرآیند، همچنین جابه‌جایی جمعیت و مهاجرت در سطح ملی و بین‌المللی، موجب پیدایش جماعات بی‌ریشه و بی‌هویتی می‌شود که به دنبال هویتهای واهی و موهومی مثل هویت نژادی برمی‌آیند. در سطح داخلی، بر اساس پژوهشهای موجود، جمعیتهای مهاجر همواره بسیار بسیج‌پذیر بوده‌اند.

به هر حال در شرایط گسیختگی اجتماعی، کوشش برای هویت‌بخشی فزونی می‌گیرد و هویتهای تازه‌ای ساخته می‌شود. توتالیتریسم از یک حیث، کوششی برای ایجاد هویتهای دسته‌جمعی است (مثل هویتهای طبقاتی و ملی و قومی و مذهبی). در این وضع، فرد به عنوان عضوی از طبقهٔ پرولتاریا یا ملت یا قومی خاص معنا و هویت می‌یابد. همچنین جنگها و انقلابها در عصر مدرن، میزانی از تشنگی افراد گسیخته را برای داشتن هویت و همبستگی ارضا می‌کنند. ایدئولوژی‌های مدرن نیز تا اندازه‌ای، آنومی (بی‌هنجاری) و گسیختگی جامعهٔ توده‌ای مدرن را جبران می‌نمایند. حتی می‌توان گفت که احزاب سیاسی مدرن بویژه احزاب افراطی راست و چپ، تا اندازه‌ای کارویژهٔ گروههای مذهبی و قبیله‌ای هویت‌بخش در جوامع سنتی را ایفا می‌کنند. وقتی که قبیلهٔ قدیم از دست رفت باید قبیلهٔ تازه‌ای به جای آن ایجاد شود. جنبشهای اجتماعی عصر مدرن نیز کارویژهٔ مشابهی ایفا می‌کنند و تشنگی انسان توده‌ای برای هویت و فردیت را ارضا می‌نمایند و او را از گم‌گشتگی می‌رهانند. فرد توده‌ای و گسیخته، به سهولت به درون جنبشها و ایدئولوژی‌های فراگیر جذب می‌شود وبه دامان آنها درمی‌آویزد. از این رو، مارکسیسم در واقع برای بسیاری از پیروان خود مذهب جدیدی به شمار می‌رفت. به سخن دیگر، جماعتهای کاذب جانشین جماعتهای سنتی می‌شوند. جنبشها و ایدئولوژی‌های فاشیستی و توتالیتری، احزاب توده‌ای چپ و راست، نژادگرایی، قوم‌گرایی و جز آن، اَشکالی از این جماعتهای کاذبند.

در درون دولتهای رفاهی و رژیم‌های توتالیتر در قرن بیستم، فرد در قالب مقولهٔ طبقه و ملیت، از نو هویت می‌یابد. از چشم‌انداز دولت رفاهی که عمدتاً به سیاستهای اقتصادی می‌اندیشد، فرد به عنوان عضوی از طبقات مختلف معنی پیدا می‌کند. با نگاه طبقاتی دولت به جامعه، جامعهٔ طبقاتی قوت و انسجام می‌یابد. به عبارت دیگر، سیاست دولت مدرن به هویت طبقاتی فرد برجستگی می‌بخشد و یا گفتمان سیاست اقتصادی هویتی طبقاتی برای فرد می‌آفریند و یا دست کم آن را به عنوان هویت مرکزی جلوه می‌دهد. بدین عنوان، فرد دریافت‌کنندهٔ خدمات، موضوع تصمیم‌گیریها و سیاست‌گذاریها و کارگزار تولید و مصرف می‌شود. از چشم‌انداز دولتهای فاشیستی، فرد اساساً هویتی قومی یافت. مفهوم نژاد و قومیت، جماعت تازهٔ کاذبی برای فرد دست و پا می‌کرد که جانشین جماعتهای سنتی از دست رفته می‌شد. همین جماعت کاذب مبنای ایدئولوژی توتالیتر را تشکیل می‌داد.

توده‌ای شدن جامعه و فرهنگ

از چشم‌انداز جامعه‌شناسی دورکهایمی، فروپاشی همبستگی سنتی و چارچوبهای ارزشی قدیم در روند صنعتی شدن، مهاجرت و گسترش شهرنشینی، موجب ظهور جماعتهای بی نام و نشان، ضعف اخلاق، خدشه‌های ارتباطی و تک‌بعدی شدن روابط اجتماعی گردید. همین ذره‌گونگی و بی‌هنجاری و ضعف روابط اجتماعی و ارزشهای اخلاقی، زمینهٔ ظهور جامعهٔ توده‌ای و فرهنگ توده‌ای بود. در همین وضعِ بی‌هنجاری و فروپاشی همبستگی است که امکان ایجاد اخلاقیات کاذب و جانشین و تصرف در احوال مردم به وسیلهٔ مراکز قدرت و دستکاری در روح فرد فراهم می‌آید. با فرو پاشیدن حفاظ اخلاقی و سنتی قدیم، فرد یکّه و تنها در مقابل دستگاههای بسیج و قدرت جدید قرار می‌گیرد. دموکراسی جدید نیز خود در این میان به یکسان‌سازی و توده‌ای کردن مردم یاری می‌رساند. در جامعهٔ توده‌ای امکانات تازه‌ای برای دستکاری فرهنگی توده‌ها در جهت تحکیم سلطهٔ طبقات حاکم جدید فراهم می‌آید. با گسترش سرمایه‌داری، فرهنگ نیز تجاری می‌شود و در این فرآیند می‌بایست برای اعمال کنترل بر

توده‌ها ذوق و خواست توده‌ای در مرکز توجه قرار گیرد. بدینسان، در جامعهٔ توده‌ای دیگر فرهنگ بازتاب علایق واقعی مردم نیست، بلکه به وسیلهٔ قدرت ایدئولوژیک دولت یا رسانه‌ها و یا طبقات حاکم ایجاد می‌شود. به دیگر سخن، فرهنگ در جامعهٔ توده‌ای به ابزار سلطهٔ سیاسی تبدیل می‌گردد. شیوه‌های جدید تولید و انگیزهٔ کسب سود، در ایجاد فرآورده‌های فرهنگی در جامعهٔ توده‌ای نقشی اصلی دارند. در چنین جامعه‌ای، توده‌های منفعل در معرض فشار آشکار و پنهان رسانه‌ها قرار می‌گیرند.

نتیجه آن که روابط جماعتیِ قدیم جای خود را به روابط شیءگونه با فرآورده‌های فرهنگی می‌دهد. دستگاه فرهنگ تجاری یا صنعت فرهنگی نیازهای واقعی را منعکس نمی‌سازد، بلکه نیازسازی می‌کند و از آن طریق در تشکیل هویت فرد و تعیین ذهنیت و اندیشهٔ او نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. فرهنگ توده‌ای بدین سان، از طریق دستکاری در هویت و ذهنیت فرد به یکسان‌سازی و ساده‌سازی می‌پردازد، صداهای معارض و مخالف را نابود می‌کند، تمایزات و تنوعات راکاهش می‌دهد و نگاهی بی‌تمیز وبهنجارساز دارد.

در نظریات اصحاب مکتب فرانکفورت هم تحلیل کم و بیش مشابهی دربارهٔ جامعه و فرهنگ توده‌ای وجود دارد. مکتب فرانکفورت به طور کلی سرمایه‌داری مدرن و فرهنگ مصرفی آن را مورد نقد قرار می‌داد و در این شرایط، امکان رهایی و تغییر را منتفی می‌دانست. نکات اصلی مورد نظر اصحاب این مکتب را می‌توان در نقد روشنگری غرب و اندیشهٔ ترقی و رهایی، نقد علم و عقلانیت و سلطهٔ تکنولوژیک، نقد صنعت فرهنگی، ونقد مارکسیسم سنتی یا اکونومیسم خلاصه کرد. از دیدگاه آنها، سلطهٔ تکنولوژیک و صنعت فرهنگی، ضد امکان آگاهی و آزادی است. مکتب فرانکفورت بر خلاف مارکسیسمِ اکونومیست بر اهمیت فرهنگ به عنوان عامل سلطه تأکید می‌کرد. به نظر آنها سلطهٔ تکنولوژیک مانع هر گونه انقلاب اجتماعی است وهر گونه زمینه‌ای را برای خوش‌بینی سوسیالیستی از میان برده است. از این دیدگاه، نفس توتالیتریسم برخاسته از روشنگری و عقلانیت علمی است؛ حتی فاشیسم نمایانگر منطق سیاسی سلطهٔ عقلانیت علمی تلقی می‌شود، به طور خلاصه، دیدگاه اصلی مکتب فرانکفورت

آن بود که جوهر سرمایه‌داری مدرن کنترل اجتماعی است و فرهنگ یکی از عوامل اصلی این کنترل به شمار می‌رود. به نظر آنها، اَشکال فرهنگی مدرن عامل تضمین سلطهٔ اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک سرمایه‌اند. بر اساس فرضیهٔ کلی بت‌وارگی کالا در نظریهٔ کارل مارکس، کالا به عنوان مجموعه‌ای از روابط اجتماعی میان افراد به صورت مجموعه‌ای از روابط میان اشیاء درمی‌آید. از همین دیدگاه، اصحاب مکتب فرانکفورت کالاهای فرهنگی را مجموعه‌ای از روابط میان اشیاء و دارای ارزشی مبادله‌ای می‌دانستند. در نتیجه، سرمایه‌داری مدرن با تکیه بر سلطه و صنعت فرهنگی توانسته است بر بسیاری از تعارضات و بحرانهای خود غلبه کند. توانایی تولید رفاه عمومی، ایجاد نیازهای دروغین و برآوردن آنها، انتقال فشارها و تضادها از حوزهٔ رابطه میان کار و سرمایه به حوزهٔ گروههای قومی یا کشورهای جهان سوم، جذب طبقهٔ کارگر در درون نظام سرمایه‌داری، تقلیل یا نابودی آگاهی طبقاتی و بسط توهم آزادی در دموکراسی سرمایه‌دارانه از جمله دستاوردهای مهم سرمایه‌داری مدرن محسوب می‌شوند. دولت، بویژه از طریق صنعت فرهنگی، به ذهنیت و ذوق و ترجیحات توده‌های منفعل شکل می‌دهد و آگاهی آنهارا بازسازی می‌کند و بدین سان، فرآیند یکسان‌سازی و بهنجارسازی در مقیاسی عظیم و به صورتی ناخودآگاه به پیش می‌رود. صنعت فرهنگی، فرهنگ‌ساز است و هویت و کردارهای توده‌ها را همچون شیء و ابژه شکل می‌دهد و با بسط بهره‌برداری از کالا، فردیتی کاذب می‌آفریند. صنعت فرهنگ و فرهنگ توده‌ای اساس ایدئولوژی و سلطهٔ سرمایه‌داری نوین است. از این دیدگاه، جامعه همچون مومی به وسیلهٔ ساختار ایدئولوژیک و تکنولوژیک شکل می‌گیرد و هیچ گونه مقاومتی از خود نشان نمی‌دهد.

زمینه‌های علمی و جامعه‌شناختی گفتمان سوم

تحولات فکری عمده‌ای که در نیمهٔ اول قرن بیستم رخ داد و زمینهٔ گفتمان سوم را تشکیل می‌دهد، می‌توان در ظهور ساخت‌گرایی، رفتارگرایی، کارکردگرایی و نخبه‌گرایی خلاصه کرد. وجه مشترک همهٔ این تحولات فکری تأکید بر انفعال فرد

و جامعه واهمیت اساسی ساختارهای قدرت بوده است. به عبارت دیگر، همهٔ این نگرشها اندیشهٔ فاعلیت و سوژگی انسان و نقش کارگزاری در تاریخ را زیر سؤال برده‌اند. حتی نگرشهای انتقادی، مانند مکتب فرانکفورت، بر این واقعیت صحه می‌گذارند؛ هر چند آن را تأسف‌بار می‌شمارند. چنانکه اشاره شد، به نظر آنها در عصر جامعهٔ مصرفی دیگر هیچ نیروی رهایی‌بخش باقی نمانده است.

ساخت‌گرایی

چنانکه ذکر شد، مفهوم اصلی ساخت‌گرایی نفی کارگزاری انسان، گروهها و طبقات اجتماعی و نفس فلسفهٔ آگاهی و سوژگی بوده است. در عوض، در این مکتب بر تأثیر تعیین‌کنندهٔ ساختارهای ناخودآگاه و پنهان و پوشیده، بر آگاهی و عمل انسان تأکید شده است. انسان در این برداشت، تنها به عنوان حامل ساختارهای کلی شناخته می‌شود. ساخت‌گرایان کل کردارها و فعالیتها در هر حوزه را بر حسب ساختار مرکزی واحدی توضیح می‌دهند و می‌کوشند تا ساختار معنای بنیادین را در پس ظواهر پراکنده کشف کنند. برخی از ساخت‌گرایان، ساختار ماقبل تاریخی و ماقبل اجتماعی مشترکی را در ذهن انسان جستجو می‌کنند که ظاهراً توضیح‌دهندهٔ کردارهای تاریخی و اجتماعی اوست. در این تعبیر، ساختار همان ذهن معنابخش کلی است که جانشین منابع استعلایی معنا می‌گردد. به طور کلی ساخت‌گرایی هر گونه سوژهٔ مرکزی را کنار می‌گذارد و آگاهی و معنابخشی را به ساختارها نسبت می‌دهد. لوی اشتراوس در کتاب **ذهن وحشی** (۱۹۶۲) با حمله به اومانیسم اگزیستانسیالیستیِ ژان پل سارتر، اومانیسم را به عنوان معرفت‌شناسی **سوژه ـ مرکز** تعریف کرد و در مقابل انسان‌شناسی فلسفی، از انسان‌شناسی ساختاری دفاع کرد که به نظر او اساساً ضدتاریخی و ضداومانیستی است. به نظر اشتراوس، «هدف نهایی علوم انسان نه تشکیل انسان بلکه انحلال انسان است».

ساخت‌گرایی معرفتی اولیه که، بویژه در فرانسه، در آراء کسانی چون گاستون باشلار (۱۹۶۲-۱۸۸۴) و مارسل موس (۱۹۵۰-۱۸۷۲) مطرح شد، مواضع ذهن‌گرایانه، ذات‌گرایانه و بنیان‌گرایانه را نفی می‌کرد. از این دیدگاه، تاریخ علم

تاریخ ذهن نیست، بلکه علم ساختهٔ تاریخ و ساختاری گذراست. تاریخ، چارچوبهای علمی را تولید می‌کند و این چارچوبها هم به نوبهٔ خود، تاریخ را تعبیر می‌نمایند. ساخت‌گرایی بویژه بر گسست معرفت‌شناسانه تأکید می‌کند. از این دیدگاه، ساختارهای معرفتی یا اَشکال عقلانیت در هر زمان از نو برپا می‌شوند. از دیدگاه باشلار باید برای فهم پدیده‌ها به جای عقل‌گرایی صرف و یا تجربه‌گرایی صرف از روش سوور راسیونالیسم بهره گرفت. وی به نگرش دکارتی در تحصیل معرفت حمله می‌کند. به نظر دکارت، شرط پیشرفت دانش شروع کار از اندیشه‌های ساده و روشن است، اما از دیدگاه باشلار، هیچ اندیشه‌ای ساده و روشن نیست. هر پدیده‌ای بافتی از روابط است. پس پدیده‌ها را تنها به شکل سنتز می‌توان دریافت.[1]

مارسل موس نیز در توسعهٔ ساخت‌گرایی در جامعه‌شناسی نقش عمده‌ای داشت. وی جوامع سنتی و مدرن را به ترتیب، به ساختارهای هسته‌ای هدیه و کالا تقلیل می‌داد و همهٔ اَشکال زندگی در آن جوامع را بدین وسیله تبیین می‌کرد. ساختار هدیه در جامعهٔ سنتی اساس زندگی اجتماعی، مبادلات، اخلاقیات، مراسم، جشنها، ازدواجها ومانند آن است. ساختار هدیه متضمن تعهدات سه جانبهٔ دادن، گرفتن و پس دادن است. ویژگی جامعهٔ هدیه‌مدار نه انباشت ثروت، بلکه مصرف و هزینه کردن به منظور کسب شرف و حیثیت است. رعایت تعهدات سه جانبهٔ مندرج در ساختار هدیه، موجب نظم و آرامش اجتماعی می‌گردد؛ ولی عدم رعایت آن تعهدات، زمینهٔ جنگ و ستیز را فراهم می‌سازد. بدین سان هدیه، هسته یا گرهِ ساختاری کل رویّه‌ها و کردارها و نهادهای جامعهٔ سنتی را تشکیل می‌دهد. در جامعهٔ مدرن، کالا همان کارویژه‌های هدیه را ایفا می‌کند. به هر حال، ساختارهای هسته‌ای ناآگاه هستند و همچنان که گوینده لزوماً از ساختار زبان خویش آگاه نیست، افراد هم از ساختار اصلی کردارهای خودآگاه نیستند. مارسل موس همچنین بحث تکنولوژی‌های بدن را در تقابل با

1. M. Tiles, ***Bachelard, Science and Objectivity***. (Cambridge University Press, 1984).

فلسفهٔ سوژه و آگاهی مطرح کرد. منظور از تکنولوژی‌های بدن اَشکال مختلف فعالیتهای بدنی است که به نظر موس، در فرهنگها و جوامع مختلف به شیوه‌های گوناگون شکل داده می‌شوند. تکنولوژی‌های بدن در درون سنت از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند؛ یعنی اساساً فرهنگی هستند، نه فیزیولوژیک یا طبیعی. کردارهای بدنی روزمرهٔ افراد در چارچوب این تکنیک‌ها و شیوه‌ها شکل می‌گیرند. حوزهٔ مذهب، حوزهٔ اخلاق، حوزهٔ قانون و حوزهٔ قدرت دولتی هر یک دارای تکنولوژی‌های بدنی خاص خود هستند. نکتهٔ اصلی این است که تکنیک‌ها بر آگاهی و معنا مقدمند؛ یعنی اول تکنیک‌ها بر بدن تحمیل می‌شوند و سپس معانی آنها پدیدار می‌گردند. مثلاً مذهب در درجهٔ اول مجموعه‌ای از تکنولوژی‌های بدنی است. نتیجهٔ کلی این که، دیگر جایی برای فردیت و آگاهی فردی باقی نمی‌ماند.[1]

یکی دیگر از جلوه‌های مهم ساخت‌گرایی، در اندیشه‌های روانکاوانهٔ ژاک لاکان نمودار می‌گردد که احتمالاً پس از فروید دومین چهره برجسته روانکاوی قرن بیستم بوده است.[2] لاکان در دههٔ ۱۹۳۰ تحت تأثیر تفسیر الکساندر کوژف از دیالکتیک خدایگان و بنده هگل، به تعبیر فروید پرداخت و به کشف مفهوم دیگری به عنوان عنصر اصلی در تشکیل خود دست یافت. وی در سال ۱۹۳۶ نظریهٔ مرحلهٔ آینهٔ خود را عرضه کرد که بر اساس آن، توانایی کودک در فهم صورت خود در آینه، بین ۶ تا ۱۸ ماهگی یعنی قبل از پیدایش توانایی سخن گفتن و کسب مهارتهای حرکتی ظهور می‌کند. اما خودشناسی در مرحلهٔ آینه بدیهی و آشکار نیست. زیرا کودک باید صورت خود را، هم بازتاب خودش بداند و هم غیر از خودش؛ یعنی تنها بازتاب بداند. بنابراین، میان صورت در آینه و ذهنیت کودک وحدتی نیست؛ هر چند کودک برای آن که به سوژهٔ انسانی و اجتماعی تبدیل شود، باید این صورت یا دیگری را بشناسد. ورود کودک به عالم زبان، به

1. C. Levi-Strauss, ***Introduction to the Work of Marcel Mauss.*** (Routledge, 1987).
2. Cf. E. Ragland-Sullivan, ***Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis.*** (University of Illinois, 1986).

طور کلی وابسته به این بازشناسی است. به سخن دیگر، تشکیل ایگو به عنوان مرکز آگاهی، نیازمند این بازشناسی است. پس زبان و فرهنگ یعنی عناصر سمبلیک اساس سوژگی و فردیت انسان هستند، نه عناصر بیولوژیک. همین تقید سوژگی و ایگو به متن زبان، مفهوم اصلی نظریهٔ لاکان را در تعبیر مجدد اندیشهٔ فروید تشکیل می‌دهد.

به نظر لاکان، مانع اصلی در فهم اندیشهٔ انقلابی فروید در دههٔ ۱۹۷۰، ایگو مرکزی یا تأکید بر اهمیت اساسی ایگو در فهم رفتار آدمی بود که به موجب آن، ایگو به عنوان منبع اصلی هویت فرد دارای وحدت و تجانس است. این دیدگاه نه تنها در روان‌شناسیِ ایگو ـ محور مسلط شد، بلکه به طور کلی زیربنای همهٔ رشته‌های علوم انسانی مدرن را تشکیل می‌داد. دوران پس از جنگ جهانی دوم، به نظر لاکان، دوران سوژگی و اومانیسم و تأکید بر اصالت فهم و آگاهی و نیت آدمی بود. اما با تقید سوژه و ایگو به ساختار و متن زبان، چشم‌انداز کاملاً متفاوتی نسبت به فرد گشوده شد. لاکان در این خصوص بر نظریهٔ فردینان دوسوسور تکیه کرده است. به نظر سوسور، واژه‌ها تنها در ارتباط متقابل با یکدیگر معنی پیدا می‌کنند و نه در ارتباط با واقعیت بیرونی. از این رو، زبان یک ساختار است. به عبارت دیگر، میان واژگان و چیزها، یعنی دالّها و مدلولها، رابطهٔ دلبخواهانه‌ای در کار است، واژگان همواره از محتوا و مدلول جدا و مستقل است. بنابراین، هیچ واژگانی همواره مقید به واقعیات نیست. حوزهٔ واژگان حوزهٔ نمادها، نشانه‌ها، نمایشها و صورتهاست و طبق نظر لاکان، انسان در همین حوزهٔ زبان به عنوان سوژه تشکیل می‌شود. به دیگر سخن، ذهنیت، ذهنیت واژگانی است. اما زبان صرفاً حامل اطلاعات یا وسیله‌ای ارتباطی نیست، بلکه در بر دارندهٔ سوءفهمها، اشتباهات، آشفتگیها، لغزشها، فراموشیها، استعاره‌ها و مجازها نیز هست و همهٔ اینها از طریق زبان، در ناخودآگاه تعبیه می‌شوند. بنابراین، مسألهٔ اصلی رابطهٔ میان زبان و ناخودآگاه است. ناخودآگاه همانند زبان ساخت می‌یابد و به همان سان، رابطهٔ گفتاری یا ارتباطی را مختل می‌سازد. این اختلال اتفاقی نیست، بلکه بر حسب نظم ساختاری زبان و نارساییهایش پدید می‌آید. ناخودآگاه در زبان حضور دارد و با ناسازیهای درونی خود سوژه را

مرکززدایی می‌کند. از چنین دیدگاهی است که ایگو ـ مرکزی فرو می‌ریزد.[۱]

نمونهٔ برجستهٔ ساخت‌گرایی در جامعه‌شناسی سیاسی را می‌توان در نظریات لویی آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰) یافت. آلتوسر از ضرورت پاکسازی مارکسیسم از اسطورهٔ انسان سخن می‌گفت و تاریخ را «فرآیندی بدون سوژه و بدون فرجام» می‌دانست. تاریخ نه معطوف به ظهور غایتی مشخص و نه محصول کارگزاری خلّاق انسان است. بر خلاف گفتهٔ مارکس، انسان نه نویسنده و نه بازیگر نمایش تاریخ است. آگاهی و کارگزاری سوژه، اوصاف ذاتی آن نیست، بلکه برساختهٔ ایدئولوژی است. بدین سان، آلتوسر تعبیری ساخت‌گرایانه از مارکسیسم به دست داد و با مکاتب اومانیستی مارکسیسم، مثل مکتب فرانکفورت و مارکسیسمِ اگزیستانسیالیست که بر کارگزاری انسان در تاریخ تأکید می‌کردند، به معارضه برخاست. به نظر آلتوسر، جامعه کل ساخت‌مندی مرکب از سطوح نسبتاً مستقل است و هر سطحی هویت کل ساختار را منعکس می‌سازد. فرد چیزی جز کارگزار ساخت نیست. به عبارت دیگر، ساختار، خود کارگزار اصلی است.

از دیدگاه آلتوسر، اگر آثار مارکس را به طور سطحی و با توجه به واژگان متن مطالعه کنیم، دو چشم‌انداز به دست می‌آید: یکی اکونومیسم که ادامهٔ گفتمان

۱. البته از دیدگاه لاکان، زبان به عنوان نظم نمادین، تنها یکی از عناصر سازندهٔ ذهنیت سوژهٔ فردی است و درکنار آن، دو عنصر دیگر نیز در کار است: یکی **عنصر خیالی** که در گفتارهای زندگی روزمره ظاهر می‌شود؛ و دیگری عنصر واقعی. عنصر سمبلیک (نمادین) مظهر پدر، عنصر واقعی مظهر مادر و عنصر خیالی مظهر کودک است. در زندگی روزمره، سوژه به شفافیت و واقعیت حوزهٔ سمبلیک باور دارد و فقدان عنصر واقعی در آن را تصدیق نمی‌کند. پس سطح زندگی روزمره، حوزهٔ توهم است. عنصر واقعی چیزی است که همیشه در جای خودش است؛ زیرا آنچه در جای خودش نیست باید به زبان سمبلیک بیان شود. عنصر سمبلیک جانشین چیزی است که در جای خودش قرار ندارد. جدایی کودک از مادر به معنی نخستین تجربهٔ فقدان، و مصادف با ورود کودک به عالم زبان است. یعنی این جدایی شرط تشکیل زبان و حوزهٔ سمبلیک است. به عبارت دیگر، جامعه و قانون به نام پدر تأسیس می‌شود. پدر مظهر سمبلیک جدایی از طبیعت و ورود به حیطهٔ جامعه و قانون است. بدین سان، هویت کودک در آغاز با تمیز دادن تفاوتهای جنسی تشکیل می‌شود.

پیشین اقتصاد سیاسی است، و دوم اومانیسم که ادامهٔ گفتمان فلسفی ایده‌آلیسم است. اما اگر بخواهیم گسست معرفت‌شناسانه یا پروبلماتیک و گفتمان اصلی و جدید حاکم بر متنهای مارکس را دریابیم باید از حد واژگان فراتر رویم. به نظر آلتوسر، به رغم زبان و واژگان فلسفی (هگلی) و اقتصادیِ مارکس در کتاب *سرمایه*، نمی‌توان گفت که وی همچنان در درون پروبلماتیک هگل یا اقتصاد سیاسی می‌اندیشد. حتی روی پا قرار دادن دیالکتیک هگلی به معنی تغییر پروبلماتیک نیست، بلکه همان پروبلماتیک هگل، منتها از زاویهٔ دیگری است. پروبلماتیک در اندیشهٔ آلتوسر، افق فکری خاصی است که در آن مسائل به شیوهٔ متفاوتی مطرح می‌شوند. به عبارت دیگر، پروبلماتیک محدودکنندهٔ زبان و مفاهیم مورد استفاده و کلاً شرط امکان هر ساختار نظری است.

به نظر آلتوسر، چون اغلب سخنان مارکس مبتنی بر مفاهیم وزبان پروبلماتیک هگلی است، پروبلماتیک خود او پنهان و گسیخته باقی مانده است. مفهوم اصلی در پروبلماتیک مارکس، همان وجه تولید یعنی ساختار نامرئی سازمان‌دهی به عناصر تشکیل‌دهندهٔ کل ساخت است. وجه تولید به تجربه درنمی‌آید و در معرفت نسبت به اشیاء عینی قابل بررسی نیست. پس نظریهٔ معرفتی مارکس، نسبتی با تجربه‌گرایی ندارد؛ یعنی وی مجبور بوده است که برای کشف وجه تولید از اَشکال معرفت تجربی بگسلد. به نظر آلتوسر، هر نظریهٔ معرفت‌شناسانه‌ای که معرفت را با شناخت شیء واقعی یکسان بگیرد، نمی‌تواند به مفهوم ساختار سراسری دست یابد. امپریسیسم تأکید بر وحدت معرفت و واقعیت عینی می‌گذارد و مارکس نیز جز در موارد نادری که خود سخن می‌گوید، اسیر معرفت تجربی بود. اما ساخت‌گرایی بر جدایی معرفت و واقعیت عینی تأکید می‌کند. از این دیدگاه، معیار اعتبار یک نظریه نه انطباق با واقعیات، بلکه انسجام درونی است. پس علم بر جدایی معرفت از واقعیت عینی تأکید می‌نماید، در حالی که ایدئولوژی، عینیت و آشکار بودن دروغین اشیاء را می‌پذیرد. ساختار اصلاً در سطح ایدئولوژی یا آگاهی قابل بازیابی نیست و در قالب بداهت دروغینِ تجربهٔ بلاواسطه نمی‌گنجد. آلتوسر، تحت تأثیر فروید، رابطهٔ ساختار پنهان و اَشکال اجتماعی را همچون رابطهٔ اندیشه‌های رؤیایی موجود در محتوای آشکار

رؤیا و یا به تعبیری، رؤیا در رؤیا تصور می‌کرد. بدین سان، آلتوسر هم گرایشهای اومانیستی و هم گرایشهای دترمینیستی و اکونومیستی در مارکسیسم را رد می‌کرد. به نظر او، اومانیسم بر علمِ امپریسیستی و ایدئولوژیک استوار است. ایدئولوژی، فرد را به عنوان سوژه تشکیل می‌دهد؛ مثلاً ایدئولوژی سرمایه‌داری فرد را به عنوان سوژهٔ طبقاتی می‌سازد. نکتهٔ اصلی این است که ایدئولوژی سوژه دارد، ولی علم سوژه ندارد.[1]

رفتارگرایی

در این دوران، نگرش رفتارگرایانه نیز در علوم اجتماعی گسترش بسیاری یافت. از این دیدگاه، رفتار در مقابل کنش قرار می‌گیرد. **رفتار**، علمی است که از فرد انتظار می‌رود که طبق نقش و جایگاه خود در جامعه انجام دهد. در رفتار، هیچ نشانی از فردیت و شخصیت فرد مشاهده نمی‌شود، در حالی که **کنش**، متضمن عمل بی سابقه و ابتکاری، و حاوی عنصر نیرومندی از فردیت است. برای مثال، چنانکه آرنت می‌گوید، شورش **کنش** است، در حالی که رأی دادن **رفتار** است. کنش به این معنا، پیش‌بینی‌ناپذیر است، در حالی که رفتار مورد انتظار و قابل پیش‌بینی است. رفتارهای فرد در حکم سرنوشت اجتماعی اوست. هر جامعه‌ای متضمن مجموعه‌ای از نقشهاست و افراد مجری آنها هستند. بدین سان، کارگزاری تاریخی انسان اساساً زیر سؤال می‌رود.

به طور کلی رفتارگرایان، اندیشهٔ **خودمختاری انسان** به معنی خصلت آگاهانهٔ کردارهای آدمی را نفی می‌کنند. به نظر آنها رفتارهای فرد، محصول ارزش‌گذاری، تفکر، آگاهی و تصمیم‌گیری نیستند، بلکه واکنشی به رفتارهای دیگران به شمار می‌روند. حتی ارزشها و آگاهیها و احساسات درونی فرد هم محصول کناکنش رفتاری هستند. رفتار فرد در محیط پیرامون، یعنی در درون مجموعه رفتارهای دیگران، شکل می‌گیرد و از این رو خصلتی خودجوش ندارد؛ این رفتار، متقابلاً بر محیط، یعنی بر رفتارهای دیگران، نیز تأثیر می‌گذارد.

1. A. Callincos, ***Althusser's Marxism***. (Pluto Press, London, 1976).

بدین سان، مسألهٔ اصلی رفتارهای متقابل است نه تصمیم‌گیری فردی. رفتارها حاصل انتخاب و تصمیم‌گیری آزاد و آگاهانه نیستند، بلکه آنچه تعیین‌کننده است تعامل و برخورد رفتارهاست. محیط در واقع مجموعه‌ای از رفتارهاست. همچنین رفتار هر فردی در گذشته، تعیین‌کنندهٔ رفتارهای آیندهٔ او خواهد بود. رفتار دیگران می‌تواند مانع یا مشوّق رفتار خاصی باشد و احتمال وقوع آن را تضعیف یا تقویت کند. روی هم رفته، رفتارها و واکنشهای رفتاری، ناآگاهانه و اجتناب‌ناپذیرند و همچون موجی، دامنگیر دیگران می‌شوند.

نخبه‌گرایی

گرایش فکری دیگری که در گفتمان سوم بر ضد اندیشهٔ کارگزاری انسان در جامعه و تاریخ، و نقش نیروهای اجتماعی و توده‌های مردم در سیاست، و نهایتاً بر ضد کل اندیشهٔ دموکراسی و لیبرالیسم پدیدار شد، نگرش نخبه‌گرایی بود. نخبه‌گرایان مدافع برداشتهایی بوده‌اند که در گفتمان سوم دربارهٔ هویت و نقش فرد و جایگاه نیروهای اجتماعی عنوان شده است. به علاوه، آنها نیز عین برداشت خود از انسان و جامعه را به سراسر تاریخ تسرّی می‌دهند و به اصطلاح **اسطوره‌پردازی** می‌کنند.

ویلفر دو پارتو، جامعه‌شناس نخبه‌گرای ایتالیایی، تعبیر جامعی از انسان و نقش انسان و گروههای اجتماعی عرضه داشت که دقیقاً در گفتمان سوم جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌گیرد. نخبه‌گرایی پارتو بر ضد هر گونه اومانیسم و مظاهر مختلف آن یعنی دموکراسی، لیبرالیسم و سوسیالیسم عرضه شده است. به نظر او، آرمانهای اومانیستی کلاً موهوم و اجراناپذیرند و آزادی و دموکراسی ممکن نیست و هر حکومتی، با هر عنوانی، چیزی جز سلطهٔ اقلیتی محدود بر اکثریت جامعه نخواهد بود. دموکراسی و سوسیالیسم اسطوره‌هایی هستند که قدرت را به نام توده‌های مردم به اقلیتهای نیرومندتر، بی‌رحم‌تر و سازمان‌یافته‌تر واگذار می‌کنند. اساس بحث پارتو نوعی روان‌شناسی است که بر مفهوم غریزه‌گرایی و عقل‌گریزی انسان استوار است. زیربنای واقعی جامعه و تاریخ غرایز کور و سلطه‌ناپذیر آدمی است. انسان در درون ساختار غرایز یا **ذخایر ثابت**

ساخته می‌شود و تابع و پیرو آنهاست. هم توده‌های مردم و هم نخبگان، از هر نوعی، تابع چنین ساختارهای غریزی ثابتی هستند. از دیدگاه پارتو، سه **چهرهٔ ازلی** در سیاست وجود دارد: یکی شیر، دوم روباه و سوم برّه. دو چهرهٔ اول ویژهٔ سیاستمداران و نخبگان سیاسی و چهره سوم از آنِ توده‌های مطیع و پیرو است. به عبارت دیگر، سیاست آمیزه‌ای از سرکوبگری، فریبکاری و فریب‌پذیری است. توده‌ها به طور کلی، منفعل و فریب‌پذیرند؛ ظاهراً احساس آزادی می‌کنند، ولی واقعاً دست‌آموز نخبگان سیاسی هستند. توده‌ها نمی‌توانند از خود، سازمان و تشکلی داشته باشند، بلکه به وسیلهٔ نخبگان شکل داده می‌شوند. توده‌ها مانند شنهای روانی هستند که نخبگان شیرصفت یا روبه‌صفت بدانها جهت و شکل می‌بخشند. آزادی توهمی است که بویژه در دوران انقلابها، که دوران کشاکش نخبگان بر قبضه کردن قدرت است، به توده‌ها دست می‌دهد. انقلابها چهره‌های ازلی سیاست را دگرگون نمی‌کنند و از همین رو، سیاست تکامل‌پذیر نیست. کار انقلاب تسهیل چرخش نخبگان در قدرت سیاسی است و هر گاه تعادل نیروهای زیستی و غریزی در سطح نخبگان به هم بخورد مجدداً ضرورت می‌یابد. سیاست جنگ قدرت است و نسبتی با اندیشه‌های آزادی و تکامل و انسان‌گرایی ندارد. رفتار سیاسی انسان عقلانی نیست، بلکه غیرعقلانی و غریزی است. بدین سان، پارتو تصویری را که از انسان توده‌ای اوایل عصر تجدد برگرفته است، به سراسر تاریخ انسان تسرّی می‌بخشد و سرشت انسان را اساساً غیرعقلانی، و دستخوش غرایزی ثابت می‌داند. به طور کلی به نظر پارتو، انسان اسیر شبکه‌ای از نیروهای زیست‌شناسانه و غریزی است و بنابراین برای شناخت کردار انسان، باید طبیعت تغییرناپذیر انسان را شناخت. سرشت انسان طبیعی، ذاتی و غیرتاریخی است. چهره‌های ازلی سیاست تنها جنبهٔ فردی ندارد، بلکه ساختارهای زیست‌شناسانه‌ای هستند که همواره بازتولید می‌شوند.

نخبه‌گرایان دیگر نیز استدلال کرده‌اند که تأکید تمدن غربی بر انسان به عنوان موجودی عاقل و تابع انگیزه‌های عقلانی توهمی بیش نیست. اگر قرار بود توده‌های مردم به طور عقلانی و طبق منافع خود عمل کنند، هیچ گاه زیر بار سلطهٔ اقلیتها نمی‌رفتند. انسانها اصولاً به واسطهٔ تفکر عقلانی به حرکت

درنمی‌آیند، بلکه توهم و احساس، موجد حرکتهای توده‌ای است. از همین روست که مثلاً ناسیونالیسم بیش از سوسیالیسم، از توان برانگیختن توده‌ها به عمل سیاسی برخوردار است.

نظریهٔ دموکراسی در گفتمان سوم

حتی می‌توان گفت که در گفتمان سوم نظریهٔ دموکراسی جداگانه‌ای وجود دارد که مستلزم نوعی جامعهٔ توده‌ای است. بسیاری از هواداران دموکراسی معاصر که به عنوان تکثرگرا شهرت یافته‌اند و در واقع از کثرت نخبگان سیاسی دفاع می‌کنند، چنین برداشتی از دموکراسی دارند. این دموکراسی با دموکراسی گفتمانهای اول و دوم تفاوتهایی دارد. در دموکراسی گفتمان نخست بر آزادی و آگاهی و مشارکت افراد در عرصهٔ سیاست تأکید می‌شد. در آنجا به اصطلاح، دموکراسی اکثریتی یا ژاکوبنی و یا روسویی مورد نظر بود. در دموکراسی گفتمان دوم، انسان دریافت‌کننده و برخوردار از حقوق و مزایایی محسوب می‌شد. در آنجا دموکراسی قانونی یا رفاهی (به معنای مورد قبول لاک و میل) مورد نظر بود. اما نظریهٔ دموکراسی گفتمان سوم به معنای پلورالیسم، در درون همان گفتمان نخبه‌گرایی جای می‌گیرد و دموکراسی را عبارت از تعدد گروههای قدرت می‌داند. به عبارت دیگر، تفاوت میان حکومت دموکراسی و غیردموکراسی کیفی نیست؛ دموکراسی چرخش قدرت میان نخبگان است. در این گونه دموکراسی، ثبات وقتی حاصل می‌شود که مشارکت عمومی و فراگیر کاهش یابد. مشارکت عمومی و مستمر مردم یا توده‌ها، از این نظر خطرناک تلقی می‌شود و نشانهٔ بیماری جامعهٔ سیاسی به شمار می‌رود و زندگی سیاسی را به افراط می‌کشاند. بر این اساس، جامعهٔ سالم جامعه‌ای است که در آن مردم بخش عمدهٔ زندگی خود را صرف امور غیرسیاسی کنند. در غیر این صورت، ظهور توده‌های مردم در عرصهٔ سیاست خطر استبداد اکثریت را پیش می‌آورد. تنها مشارکت مورد نیاز در این گونه دموکراسی، مشارکتِ حداقل، در حد حفظ ثبات سیاسی است. در اینجا انفعال سیاسی، ارزشی سیاسی به شمار می‌رود. برخی از هواداران این گونه دموکراسی، سیاست را به بازار تشبیه می‌کنند؛ بازار ممکن است رقابتی،

چندانحصاری و یا تک‌انحصاری باشد. در سیاست، چیزی معادل بازار رقابتی کامل وجود ندارد و تنها امکان وضع چندانحصاری (کثرت‌گرایی) یا تک‌انحصاری (دیکتاتوری) قابل تصور است.

بنابراین، می‌توان بر حسب گفتمانهای اصلی از چندین نوع دموکراسی سخن گفت؛ چنانکه می‌توان از انواع جامعهٔ مدنی در گفتمانهای چهارگانهٔ جامعه‌شناسی سیاسی سخن به میان آورد. جامعهٔ مدنی در گفتمان اول، نوع آرمانی جامعهٔ مدنی است که در آن، آزادی و تکثر و فردیت و فعالیت سیاسی فرد به اوج آرمانی خود می‌رسد. جامعهٔ مدنی در گفتمان دوم، گرچه هنوز فعال است، ولی وابسته به شناسایی حکومت و اقدامات حمایتی آن نیز هست. جامعهٔ مدنی در گفتمان سوم، ضعیف‌ترین نوع جامعهٔ مدنی است که یکی از عرصه‌های استیلا و هژمونی ایدئولوژیک دولت به شمار می‌رود. سرانجام در گفتمان چهارم، چنانکه خواهیم دید، از ظهور جامعهٔ مدنی به معنای تازه‌ای سخن می‌رود.

توتالیتریسم و جامعه

توتالیتریسم هر جا مستقر شد، در پی بازسازی زندگی فرد و حیات اجتماعی در قالب قانونی کلی برآمد. در بالاترین سطح، توتالیتریسم به نزاع با گفتمانهای دیگر، بویژه لیبرالیسم و دموکراسی و سوسیالیسم، پرداخت که در پی درافکندن طرحی دیگر از انسان و جامعه بوده‌اند. قدرت‌گرایی، اطاعت، انضباط، همسانی، همفکری و ارادت، عناصری هستند که در گفتمان توتالیتر به فرد هویت می‌بخشند و آرمانهای آزادی، برابری، خردورزی، فردیت، مسئولیت فردی و مانند آن را که عناصر هویت‌بخشی در لیبرالیسم هستند، غیرذاتی و بیگانه می‌شمارند. شعار «باور کنید، اطاعت کنید، بجنگید» یکی از ده فرمان معروف در فاشیسم ایتالیا بود. گفتمان توتالیتریسم در اشکال مختلف خود، در پی ایجاد جماعتی کاذب بر اساس همبستگیهای موهوم ملی، طبقاتی، دینی و جز آن بوده است. گفتمان توتالیتر تنوعات واقعی را نفی می‌کند و بر همگونگیهای موهوم تأکید می‌نماید و به همین دلیل است که همواره همراه یا موجد جنبشهای بزرگ

اجتماعی است. در کارگاه گفتمان توتالیتری، انسانهای توده‌ای و ذره‌گون تولید و تکثیر می‌شوند؛ انسانهایی که همچون یکدیگر می‌اندیشند و عمل می‌کنند. در توتالیتریسم کل بر جزء و جمع بر فرد اولویت دارد. جمع یا کل مظهر مطلق و موضوع وفاداریهای فردی و جزئی است. بدین سان، توتالیتریسم کل جامعه را بر حسب ایدئولوژی خاص خود سیاسی می‌کند و در عین حال، از سیاسی شدن جامعه بر حسب گفتمانهای دیگری جلوگیری می‌نماید. با سیاسی شدن جامعه از دیدگاه یک ایدئولوژی، حوزهٔ خصوصی آسیب می‌بیند و آنچه با اندیشهٔ کلی و مرکزی سازگار نیست حذف می‌گردد و بیگانه شمرده می‌شود. توتالیتریسم مدعی دانش و شناخت مطلق نسبت به امور است و از همین رو، علم اخلاق عینی و مطلقی را عرضه می‌دارد. آنان که از اخلاق عینی و مطلق پیروی نکنند نه در اشتباه، بلکه گناهکارند. توتالیتریسم در مبارزهٔ سیاسی، مخالفان شکست‌خورده خود را بر پایهٔ همین اصول مطلق، مرتد و کافر می‌شمارد.

توتالیتریسم جامعهٔ مدنی و سنن سیاسی و حقوقی آن را از میان می‌برد و کل جامعه و تنوعات و تشکلهای آن را به توده‌ای بزرگ و بی‌شکل تبدیل می‌کند. توتالیتریسم حکومت قانونی کلی‌ای است که برای همهٔ وجوه زندگی انسان و جامعه احکامی مشخص دارد. بنابراین، توتالیتریسم حکومتی خودکامه و غیرقانونی نیست، بلکه مدعی اطاعت از قوانین کلی تاریخ یا طبیعت است که منشأ همهٔ قوانین تلقی می‌شوند. توتالیتریسم به معنیِ اعمال قانون کلی و فراگیر از بالا، بر فرد و جامعه است و بنابراین، طبعاً رضایت و توافق مردم در پذیرش آن قانون دخالتی ندارد. اعمال این قانون کلی به معنیِ ساختن هویت و زندگی فرد و روابط اجتماعی بر حسب مقتضیات و احکام آن قانون کلی است. اعمال قانون کلی، نیازمند دستگاه قدرت آشکار و گسترده‌ای است که فاصلهٔ میان آرمان و واقعیت را از میان بردارد و این کار مستلزم ارعاب آشکار برای بازسازی انسان و جامعه است. دستگاه قدرت گسترده از طریق ابزارهای مادی و معنوی پیچیدهٔ خود موجب تحقق قانون کلی طبیعت یا تاریخ در بین مردم می‌شود. توتالیتریسم برای استقرار خود نیازمند ویران کردن روابط موجود میان انسانها و بازسازی آن روابط بر اساس همگونگی، جماعت و ارتباط توده‌ای است. قانون کلی به نام

تاریخ، نژاد، طبیعت و یا خداوند اعمال می‌شود. توتالیتریسم وقتی کاملاً توفیق می‌یابد که از حد ایدئولوژی یک نظام سیاسی به گفتمان مسلط تبدیل شود و ارادهٔ فرد را در درون منطق آن گفتمان برای تشکیل نفس خودش بسیج کند و بدین سان، هویت او را رقم زند. پس توتالیتریسم، هم در پی تشکیل روابط میان انسانها و هم میان انسان و جهان و هم میان انسان و خودش، به شیوه‌ای خاص است. توتالیتریسم مشخص می‌سازد که در همهٔ این روابط چه باید کرد تا با ارادهٔ کلی حاکم بر تاریخ و طبیعت و قانون کلی آن موافق باشد. گفتمانهای توتالیتر در تشکیل این روابط درجات مختلفی از توفیق را به دست می‌آورند. مذهب به عنوان چنین گفتمانی بیشترین توفیق را از لحاظ تاریخی در تشکیل هویت فردی و روابط اجتماعی داشته است. گفتمانهای توتالیتر مدرن معمولاً به عنوان جانشینی برای گفتمانهای مذهبی در حال زوال ظهور یافته‌اند. به این معنی، توتالیتریسم تنها محصول عصر جدید نیست، بلکه ریشه‌های کهن دارد.[1]

گفتمان چهارم: جامعه فعال، دولت کوچک

اگر در گفتمان اول، انسان موجودی آزاد و مختار، در گفتمان دوم موجودی نیازمند و رفاه‌طلب، و در گفتمان سوم موجودی ذره‌گونه و توده‌ای تلقی می‌شد، اینک در گفتمان چهارم ـ که در اواخر قرن بیستم در حال پیدایش بوده است ـ انسان دوباره به مثابه موجودی آزاد و مختار و خودسامان به شمار می‌آید. بدین سان، گفتمان چهارم از یک حیث بازگشت به گفتمان اولیهٔ تجدد است. در عصر تجدد اولیه و در سایهٔ گفتمان لیبرالیسم، انقلابهای دموکراتیک رخ داد و نظامهای سیاسی لیبرال تأسیس شد. در سایهٔ گفتمان دوم، بوروکراسی‌های دولتی گسترش یافت و نظامهای دولت رفاهی تأسیس گردید. در سایهٔ گفتمان سوم، دولت توتالیتر شکل گرفت. اینک در سایهٔ گفتمان چهارم، ساختار دولت کوچک و نئولیبرال در حال تکوین است. در گفتمان چهارم به طور کلی، با درهم شکسته شدن داعیه‌ها حقیقت کلی و ساختارهای قدرت و معرفت، افق تازه‌ای بر روی

1. Cf. Hannah Arendt, ***Origins of Totaliterianism.*** (Cleveland, 1958).

انسان گشوده می‌شود. وقتی که بار سنگین حقایق کلی از دوش آدمی برداشته شود، آنگاه امکان فردیت و خودمختاری به معنای آرمانی و نهایی تجدد پدید می‌آید. در گفتمان چهارم، واکنشی نسبت به هر گونه مطلق‌گرایی و توتالیتریسم، چه در حوزهٔ معرفتی و چه در عرصهٔ اخلاق و سیاست، صورت می‌گیرد. از این دیدگاه، توتالیتریسم در عرصهٔ علم، اخلاق و سیاست پدیدهٔ یکسانی است.

به سخن دیگر، اصل اساسی گفتمان چهارم، تمرکززدایی در همهٔ حوزه‌هاست. از چنین دیدگاهی خصوصی‌سازی اقتصادی، عدم تمرکز اداری، شالوده‌شکنی معرفتی، تجزیهٔ وحدت فرد، تجزیهٔ تاریخ، کشف تمایزهای صرفاً گفتمانی در عرصهٔ اخلاق، تأکید بر جامعهٔ مدنی نو، آنارشیسم معرفتی، لیبرالیسم معرفت‌شناسانه، دولت کوچک و جز آن، همگی عناصر پدیدهٔ واحدی هستند. همهٔ فلسفه‌هایی که در هر حوزه‌ای قائل به شالوده، مرکز، کانون، اصل، وحدت، انسجام و جهتی هستند، زیر سؤال می‌روند. بدین سان به طور کلی، معنا و حقیقت امور، تابع گفتمانهای مسلط در هر عصری به شمار می‌آید. به همین سان، هویتهای مرکزی انسان که در عصر تجدد بر گرد ملیت، طبقه و جز آن پدید آمده بود، به عنوان فرآورده‌ای تاریخی برملا می‌شود. هر نوع بنیان‌گرایی و ذات‌گرایی و طبیعت‌گرایی در همهٔ عرصه‌ها، از معرفت‌شناسی گرفته تا انسان‌شناسی، نفی می‌شود. بر این اساس، امور و اشیاء معنا و مفهوم ذاتی و از پیش داده شده و عینی و محقّقی ندارند، بلکه به واسطهٔ گفتمانهای مختلف، معانی مختلفی می‌یابند. با نفی حقیقت و معنای ذاتی به این مفهوم، آزادی فلسفی انسان به اوج خود می‌رسد.

همین تحولات معرفت‌شناسانه، در حوزهٔ جامعه‌شناسی سیاسی به تحول در مفاهیم و موضوعات اساسی آن حوزه می‌انجامد و موضوعاتی را که مدتها موضوعات همیشگی آن دانش به شمار می‌رفتند، به زیر سؤال می‌برد. در نتیجه، تاریخی بودن خود حوزهٔ جامعه‌شناسی سیاسی و مفاهیم و موضوعات آن، به نحوی که در دوران گذشته قوام یافته بود، برملا می‌شود. به سخن دیگر، علم‌شناسی یا فهمِ فهمها به معنایی بسیار اساسی ممکن می‌گردد و علم، خود موضوع معرفت قرار می‌گیرد.

برای درک اهمیت این تحولات بهتر است دوران اخیر را، از لحاظ فکری با کل دوران تجدد و دوران پیش از تجدد مقایسه کنیم و این مقایسه را از حیث معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فرجام‌شناسی انجام دهیم.

به طور کلی در دوران ماقبل مدرن، معرفت‌شناسی بر عقل‌گرایی کلی و استدلال قیاسی، هستی‌شناسی بر کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی بر طبیعت‌شناسی و فرجام‌شناسی بر غایت‌گراییهای مذهبی و فلسفی استوار بود. در معرفت‌شناسی عقل‌گرایانهٔ آن دوران فرض بر آن بود که فیلسوفان می‌توانند به یاری قوهٔ تعقل خود حقایقی راکه در بیرون به صورت عینی وجود دارد، کشف کنند و به گوهر اشیاء و یا به مثل عالی پی ببرند. از لحاظ هستی‌شناسی، در دوران ماقبل مدرن پرسش‌هایی از این قبیل دربارهٔ سرشت هستی مطرح می‌شد که آیا هستی ثبات دارد و یا در حال تغییر است؛ و اگر در حال تغییر است، آیا این تغییر دوری است یا خطی؛ و یا این که آیا هستی مادی است یا روحانی؟ به هر حال با وجود اختلاف نظر در پاسخ به این پرسشها، هستی عرصه‌ای ذاتی و مستقل به شمار می‌رفت. در اندیشهٔ ارسطویی دگرگونی در همهٔ عرصه‌های هستی عبارت از گذار از قوه به فعل بود. در انسان‌شناسی ماقبل مدرن، تأکید اساسی بر طبیعت به مفهوم خاصی بود: انسان در طبیعت است و در آن از قوه به فعل می‌گراید. به عبارت دیگر، طبیعت کمال فعلیت‌یافتگی هر امری است. بدینسان، انسان طبیعتی به کل تغییرناپذیر دارد. مثلاً انسان حیوانی سیاسی و مدنی الطبع است؛ یعنی به طور بالقوه عنصر جامعه و دولت را در خود دارد. از حیث جامعه‌شناسی و نگرش به نهادهای اجتماعی و دولت، اندیشهٔ ماقبل مدرن اصولاً ارگانیکی بود و جامعه و دولت را همچون موجودات زنده و بالنده می‌پنداشت. در نظر ارسطو، دولت محصول تکامل خانواده، روستا و شهر بود. سرانجام از لحاظ فرجام‌شناسی، در اندیشهٔ ماقبل مدرن فرض بر آن بود که انسان سرانجام در جامعه و دولت به طبیعت خود می‌رسد. مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون، در واقع چیزی جز کوشش برای گذاشتن هر چیز در جای طبیعی خود نبود. مدینهٔ فاضله بدین سان، بازتاب انسان کمال‌یافته به شمار می‌رفت. به دیگر سخن، از

دیدگاه مزبور سیاست و دولت تنها وسیلهٔ تأمین نظم و امنیت نبود، بلکه شرط بهزیستی انسان بود؛ یعنی انسان را به سعادت و فضیلت طبیعت خود نزدیک می‌ساخت.

اندیشهٔ دوران مدرن در مقایسه با تفکر دوران پیش از آن، از هر حیث تازه بود؛ هر چند وقتی که از چشم‌انداز تحولات فکری دوران سوم بدان بنگریم، میان آن دو همسانیهای اساسی نیز می‌یابیم. در اندیشهٔ دوران مدرن، معرفت‌شناسی بر تجربه‌گرایی و استدلال استقرایی، هستی‌شناسی بر نظریه‌های مکانیکی و ریاضی، انسان‌شناسی بر اندیشهٔ سلطه انسان بر طبیعت، جامعه‌شناسی بر نظریه‌های قراردادی و ماشینی، و فرجام‌شناسی بر غایت‌گراییهای علمی استوار بود.

معرفت‌شناسی عصر مدرن از شک دستوری دکارت و تجربه‌گرایی بیکن برخاست و برای علم، خصلتی اساساً استقرایی قائل بود. از لحاظ هستی‌شناسی، اندیشهٔ مدرن بر خصلت مادی، مکانیکی و ریاضی‌گونهٔ وجود تأکید می‌کرد و آن را از طریق تجربه و شناخت مستقل انسان قابل فهم می‌شمرد. از نظر انسان‌شناسی، تفکر مدرن بر خودمختاری، فاعلیت و سوژگی انسان به عنوان موجودی خودشناس و جهان‌شناس تأکید داشت. بر این اساس، انسان از عقلی منفصل و مستقل برخوردار است و بر فراز جهان و طبیعت ایستاده و بدان می‌نگرد. فلسفه آگاهی، اساس انسان‌شناسی در اندیشهٔ مدرن بوده است. در انسان‌شناسی مدرن انسان دیگر نه در طبیعت، بلکه بر فراز طبیعت است. به دیگر سخن، طبیعت در مقابل عقل و تمدن، کوچک شمرده می‌شود. انسان باید از وضع طبیعی خارج شود و به وضع مدنی بگراید. بدین سان، انسان متمدن و عاقل در برابر انسان وحشی، طبیعی و ابتدایی قرار می‌گیرد. از لحاظ جامعه‌شناسی و نگرش به نهادهای اجتماعی و سیاسی، اینک به جای اندیشهٔ طبیعی یا ارسطوییِ تغییر از قوه به فعل، اندیشهٔ ترقی و پیشرفتِ بی حد و مرز مطرح می‌شود. اندیشهٔ ترقی مهم‌ترین اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی عصر مدرن بوده است. در این دیدگاه، دولت ارگانیسم نیست، بلکه ماشینی است که از طریق قرارداد اجتماعی به وسیلهٔ انسان ساخته می‌شود تا اهداف خاصی را تأمین کند. سرانجام از لحاظ

فرجام‌شناسی، اندیشهٔ مدرن بر آرمانشهرهای علمی و اثباتی تکیه می‌کرد. فرانسیس بیکن در آتلانتیس نو مدینهٔ فاضلهٔ علمی و تکنیکی عصر مدرن را ترسیم کرد. همچنین اگوست کنت در جامعهٔ مطلوب و آرمانی خود، یعنی سوسیوکراسی، علم و تکنولوژی را جانشین دین و دولت کرد. در آرمانشهرهای مدرن، علم و دانش وسیلهٔ رهایی انسان و ابزار پیشرفت بی حد و حصر است.

اما اندیشهٔ مابعد مدرن از چشم‌اندازهایی کاملاً متفاوت به معرفت، هستی، انسان، جامعه و تاریخ می‌نگرد. از لحاظ معرفت‌شناسی، در حالی که در اندیشهٔ ماقبل مدرن و مدرن، عقل و تجربه وسیلهٔ فهم و ادراک به شمار می‌رفتند، در اندیشهٔ مابعد مدرن این دو، عامل محدودیت فهم ما و حتی مانعی بر سر راه آن تلقی می‌شوند. ما با زبان و آگاهی به سراغ شناخت اشیاء می‌رویم و در نتیجه، فهم و معرفت ما محدود به زبان و آگاهی ماست و از این رو، ناخالص و مشروط می‌باشد؛ برای رسیدن به فهم خالص و درست باید ناخالصی را رفع کرد، حال آن که همان عوامل ناخالصیِ معرفت، شرط امکان معرفت هستند. به سخن دیگر، فهم ما از واقعیت مقید به گفتمانهایی است که در درون آنها می‌اندیشیم.

معانی امور و اشیاء ذاتی نیستند، بلکه گفتمانی هستند. میان انسان و جهان خارج همواره پردهٔ زبان و گفتمان برقرار است. از حیث هستی‌شناسی، در اندیشهٔ مابعد مدرن دیگر مسأله این نیست که آیا هستی مادی است یا روحانی؛ ثابت است یا متغیر؛ بلکه مسألهٔ این است که چرا در یک عصر، جهان مادی یا روحانی، و ثابت یا متغیر تلقی می‌شود. گفتمان به واقعیت جهت و معنا می‌بخشد. وقتی که در عصر مدرن، اندیشه و گفتمانِ ترقی و توسعه مسلط شد، آنگاه ترقی و توسعه نیز ممکن گردید. به دیگر سخن، تفکر مابعد مدرن دیگر به جهان واقع نمی‌نگرد، بلکه به نگاههایی می‌نگرد که به جهان می‌نگرند. پس نمی‌توان از ذات، حقیقت و واقعیت، سخنی به میان آورد. جهان اشیاء عرصهٔ ممکنات نامحصور و نامتعینی است و هر گفتمانی برخی از این ممکنات را محقق می‌سازد. بدین ترتیب معرفت، مقید به زبان، آگاهی و گفتمان است.

از لحاظ انسان‌شناسی در اندیشهٔ مابعد تجدد، انسان وجود ندارد، بلکه ساخته می‌شود. دیگر نمی‌توان از طبع و طبیعت بشر به شیوهٔ اندیشمندان ماقبل

مدرن و مدرن سخن گفت. انسان در پرتو گفتمانهای متفاوت، ظهورات گوناگونی پیدا می‌کند. انسان مجموعه‌ای از امکانات است و در پرتو گفتمانهای گوناگون به اشکال گوناگون ساخته می‌شود. برای مثال، گفتمان تجدد از درون این دایرهٔ ممکنات، انسان را به عنوان موجودی عاقل و نفع‌طلب متحقق ساخت. هر گفتمانی در هر حوزه‌ای چیزهایی را حفظ، و چیزهایی دیگر را حذف می‌کند و بدین سان به موضوعات حوزهٔ خود معنا می‌بخشد. از همین روست که گفتمان ساختار قدرت به شمار می‌رود و از دانش / قدرت سخن به میان می‌آید. بر همین اساس، در حوزهٔ نگرش به نهادهای اجتماعی و سیاسی نیز نظریه‌ها بازتاب واقعیتها و معانی ذاتی نیستند، بلکه جزئی از گفتمانهای بزرگتری هستند که به انسان، جامعه و زندگی اجتماعی شکل و تعیّن می‌بخشند. از همین رو، سرانجام اساس اعتقاد به هر گونه حرکت عینی و ذاتی در سیر تاریخ فرو می‌ریزد و در نتیجه، گفتگو از هر گونه آرمانشهری بی‌معنا می‌شود.

زمینه‌های فکری و فلسفی

چنانکه اشاره شد، گفتمان چهارم محصول تحولات فکری در حوزه‌های مختلف علمی و فلسفی در اواخر قرن بیستم بوده است. هر نظریه‌ای که در هر حوزه‌ای بر مرکززدایی و پراکندگی و سازمان‌شکنی تأکید داشته، در تکوین این گفتمان مؤثر بوده است. بدین سان، مثلاً نظریات اقتصادی اخیر از یک سو، و تحولات سیاسی اواخر قرن از سوی دیگر، در تکوین این گفتمان اثر داشته‌اند. در سطوح بالاتر، تحولات در حوزهٔ فلسفهٔ علم نیز با گفتمان چهارم هماهنگ بوده است. بنابراین، اشاره‌ای به تحولات فکری اخیر به نحو مشخص‌تر سودمند خواهد بود. چنانکه قبلاً گفتیم واکنش اصلی در این گفتمان، علیه قطعیت و بنیان‌گرایی بوده است. بویژه واکنش بر ضد جزمیان علمی و ایدئولوژیک، در این میان قابل توجه است. همچنین انحصار داعیهٔ علم به کشف و شناخت حقایق از طریق مشاهده و تجربه و استقرا زیر سؤال می‌رود. بدین سان، می‌بینیم که شورشی بر ضد اثبات‌گرایی علمی و داعیه‌های حقیقت‌دانی آن پدیدار شده است؛ چنین شورشی با نقد هر گونه توتالیتریسم، چه در سطح سیاسی و ایدئولوژیک و چه در سطح

معرفت‌شناسانه، همراه است. همچنین فلسفه‌هایی که تاریخ را جهت‌دار و غایتمند تلقی می‌کردند، مورد تردید قرار گرفته‌اند. به تعبیری دیگر، روایتهای کلانی که علم و دانش در دامان آنها توجیه می‌یافت، به عنوان بازیهای زبانی، برملا گشته‌اند.

تغییر مواضع مشابهی در حوزه هستی‌شناسی به طور کلی مشهود است. مثلاً بر حسب نظریهٔ نسبیت هستی‌شناسانهٔ کواین، هیچ طرح و نقشهٔ هستی‌شناسانهٔ واحد و یا چارچوب واحدی برای تقسیم امور و فرآیندهای جهان و روابط علّی میان آنها وجود ندارد. برعکس، شمار بی‌پایانی از طرحها و نقشه‌ها در کار است و هر یک از آنها دارای موضوعات تشکیل‌دهندهٔ خاص خود است. کل حقایق و بدیهیات، همواره از جانب شواهد مخالف در معرض خطر ردّ و ابطال قرار دارند. هر زمان ممکن است تحول تازه‌ای در علم، تجدیدنظرهای اساسی در همهٔ حوزه‌ها را ضروری سازد. کشفیات علمی می‌توانند ما را به ترک بنیادی‌ترین مفروضات تفکر منطقی وادار کنند. بنابر نظریهٔ کواین، هستی‌شناسیهای رئالیستی (واقع‌گرایانه) اعتبار خود را از دست داده‌اند و از این رو، همهٔ داعیه‌های حقیقت اصولاً قابل تجدیدنظرند. صاحب‌نظران دیگری چون ریچارد رورتی، تامس کوهن، لیوتار و فایرابند نیز اساساً چنین موضع معرفت‌شناسانه‌ای را پذیرفته‌اند. به نظر کواین، کل نظرات ما در هر عصری **شبکه‌ای** را تشکیل می‌دهد که حقایق تجربی در حاشیهٔ آن و حقایق منطقی (که بدیهی به نظر می‌رسند) در کانون آن قرار دارند. هیچ معیاری برای مقایسه میان شبکه‌های اعصار مختلف وجود ندارد، زیرا آنها اساساً قیاس‌ناپذیرند و هر یک سرانجام، معیارهای خاص خود را به عنوان معیارهای مقایسه عرضه می‌دارد.

کارل ریموند پوپر

در بحث از زمینه‌های فکری اولیهٔ گفتمان چهارم، باید نخست به اندیشه‌های کارل ریموند پوپر اشاره کنیم. پوپر حملات همه‌جانبه‌ای به اثبات‌گرایی علمی، مهندسی اجتماعی، ایدئولوژی‌های انقلابی، فلسفه‌های تاریخ‌گرا و اندیشه‌های آرمانشهری کرد و مهم‌ترین فیلسوفان غرب، یعنی افلاطون و ارسطو و هگل و

مارکس، را بنیانگذاران جامعهٔ بسته و توتالیتریسم خواند. اندیشه‌های اصلی او در مفهوم جهان باز، حدس و ابطال، پایان‌ناپذیری علم، مبانی غیرعلمی علم، و عدم قطعیت و پیش‌بینی‌ناپذیری تاریخ خلاصه می‌شود. به نظر پوپر، بر خلاف تصور رایج از زمان فرانسیس بیکن به بعد، علم محصول استقرا نیست و همچنین، بر خلاف تصور اثبات‌گرایی منطقیِ حلقهٔ وین، ملاک علم تأییدپذیری نیست.

نظریه‌های علمی محصول حدس و گمانند و ملاک تمیز علم از غیر علم، ابطال‌پذیری فرضیه‌هاست. بر خلاف تصور علمای استقرایی، نظریه محصول مشاهده و تجربه نیست، بلکه بر مشاهده و تجربه سبقت و اولویت دارد. هیچ مشاهده‌ای خالی از نظر نیست. نظریه‌های جدید هم نتیجهٔ ابطال نظریه‌های پیشین هستند، نه حاصل استقرا. روی هم رفته علم دارای ماهیتی غیرقطعی و حدسی است و همواره در معرض ابطال قرار دارد. اساساً تصور نظریهٔ کامل و بسته و اثبات شده، با اندیشهٔ گشودگیِ جهان و عدم قطعیت آن مغایر است. علم همواره کوششی ناتمام خواهد ماند و همواره تکامل خواهد یافت و تنها از طریق نقد و ابطال پیشرفت خواهد کرد. تکامل جامعه و دولت نیز به واسطهٔ نقد مستمر صورت می‌پذیرد. جامعهٔ باز جامعه‌ای است که بر پایهٔ نظریه‌های بسته استوار نباشد. برعکس، جامعهٔ بسته بر نظریه‌های بسته و اندیشه‌های آرمانشهری و توتالیتری مبتنی است. نظریه‌های بسته تاریخ‌گرا نیز هستند و تاریخ را دارای مراحل و غایتی مقدّر و محتوم می‌دانند؛ ادعای علم و شناخت کامل دارند و بر همین اساس، هوادار برنامه‌ریزی برای جامعه و تاریخند. اما به نظر پوپر بر اساس ماهیت علم، ادعای علم کامل ممکن نیست و از همین رو کنترل سراسری جامعه و برنامه‌ریزی سیاسی و اجتماعی امکان‌پذیر نخواهد بود.

فریدریش هایک

برخی دیگر از پشتوانه‌های فکری گفتمان چهارم را می‌توان در اندیشه‌های فریدریش هایک جست. هایک از دیدگاهی کانتی، به اثبات‌گرایی و ذات‌گرایی حمله‌ور می‌شود. از دیدگاه او نظم در تجربیات، محصول ذهن خلّاق انسان است

و از این رو تنها در حدود توانایی عقل انسان می‌توان به تفحص پرداخت. هیچ گاه نمی‌توان به موضعی استعلایی دست یافت و از آن موضع به جهان نگریست. برداشت ما از جهان، مبتنی بر رابطهٔ ما با جهان است. از دیدگاه هایک، گرچه نظم تجربی محصول ذهن خلّاق است و چارچوبهای ذهنی نیز تکامل می‌یابند و ذهن، خود تابع قواعدی است، ولی نمی‌توان این قواعد را فهمید. به عبارت دیگر، انسان **درون آگاهی** ندارد. حوزه‌ای به نام **حوزهٔ فراآگاهی** وجود دارد که همواره دور از دسترس فهم ماست. از این رو نمی‌توان رشد ذهن، و به تبع آن، پیشرفت تاریخ را پیش‌بینی کرد. به سخن دیگر، درک کامل ذهن به وسیلهٔ ذهن امکان ندارد. از همین رو، هایک عقل‌گرایی دکارتی را رد می‌کند. دستیابی به موضعی استعلایی در فلسفه ممکن نیست. در نتیجه، نمی‌توان نسبت به جامعه هم موضعی بیرونی یافت و به برنامه‌ریزی در مورد آن پرداخت. شناخت جامعه در چارچوب ذهن واحد امکان ندارد. نظم جامعه همچون نظم جهان، نظمی خودجوش است و محصول طرح و نقشهٔ عقلانی نیست.

اصل نظم خودجوش در همهٔ حوزه‌ها، از فرهنگ و سنت گرفته تا بازار و سیاست، در همه جا حاکم است. نظم خودجوش بر اساس انتخاب طبیعی استوار است و حاوی عقلانیت تکاملی است، در حالی که **عقلانیت سازندگی** به مفهوم دکارتی آن، این اصلی اساسی را نادیده می‌گیرد. تمدن حاصل طرح نیست، بلکه نتیجهٔ عمل ناخودآگاه و خودجوش انسان است. نظام بازار نیز تابع نظم خودجوشی است و در واقع، خود یک نظام معرفتی است. زیرا تنها در بازار می‌توان به کل شناخت پراکنده در سراسر جامعه دست یافت. بازار یکی از مظاهر نظم خودجوش و پنهانی است که بر همهٔ پدیده‌ها و نهادهای طبیعی حاکم است. از آنجا که بازار نهادی طبیعی است، نمی‌توان دربارهٔ عادلانه یا ناعادلانه بودن آن داوری کرد. به نظر هایک، عدالت تنها صفت فرد یا عمل است و نمی‌توان آن را در توصیف وضعیتهای طبیعی به کار برد، زیرا این وضعیتها محصول عمل آگاهانه و یا ساختهٔ دست انسان نیستند. بر همین اساس است که هایک به دولت رفاهی، سوسیالیسم و هرگونه برنامه‌ریزی دولتی حمله می‌کند.

به نظر او، برنامه‌ریزی و سوسیالیسم نه تنها نامطلوب است، بلکه نامکمن

نیز هست. برنامه‌ریزی برای نظامهای خودجوش مانند بازار، ممکن نیست و نمی‌توان همهٔ اطلاعات لازم دربارهٔ آنها را یکباره به دست آورد. بازار آزاد تنها روش کشف و شناخت اطلاعات مربوط اقتصاد است. به نظر هایک، زندگی اخلاقی نیز جزء نظم خودجوش، و همانند زبان، محصول تکامل ناخودآگاه است. همچنین قانون به معنی درست آن، محصول تکامل اخلاقی جامعه است نه حاکمیت و ارادهٔ دولتی. از این رو، میان قانون بنیادی که حاوی قواعد رفتار عادلانه و محصول تکامل اخلاقی جامعه است با امریه‌های حکومتی که به آزادی و نظم خودجوش آسیب می‌رسانند، فرق اساسی هست. بنابراین، قانون به معنای بنیادی و اخلاقی آن مقدم بر دولت است. به طور کلی بر اساس چنین استدلالهایی، هایک از محدودیت قدرت دولت در مقابل جامعه و بازار، سرسختانه دفاع کرد.[1]

ژان فرانسوا لیوتار

یکی دیگر از جلوه‌های گفتمان چهارم را می‌توان در اندیشهٔ ژان فرانسوا لیوتار، فیلسوف پست‌مدرن فرانسوی، یافت که توتالیتریسم از هر نوعی را مورد حمله قرار داده است. وی در کتاب **وضع پست‌مدرن** به بررسی وضع علم و معرفت در سرمایه‌داری پیشرفته می‌پردازد و استدلال می‌کند که روایات کلانی که اساس معرفت مدرن را تشکیل می‌دادند، اینک اعتبار خود را از دست داده‌اند. دیگر نمی‌توان طبق فلسفه‌های توتالیترِ متفکرانی مانند دورکهایم، پارسونز و یا مارکس، از جامعه به عنوان شکلی از وحدت سخن گفت و آن را بر حسب مفاهیمی مرکزی چون وحدت اندام‌وار (ارگانیکی)، وحدت سیستمی و یا زیربنا و روبنا تعبیر کرد. روایات کلانی چون عدالت، ترقی، وحدت، و مانند آن، که اساس نظریه‌های اجتماعی را تشکیل می‌داده‌اند، فرجامهایی را در نظر می‌آورند که هم جامعه و هم علم و معرفت را توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، روایتهای کلان، غایتی باورکردنی برای عمل، علم و کل جامعه به دست می‌دهند. علوم،

---

1. J. Gray, ***Hayek on Liberty***. (Oxford, 1984).

خود را به وسیلهٔ چنین روایتهایی توجیه می‌کنند؛ هر چند روایتها، خود خارج از علوم قرار دارند. دو روایت «علم به خاطر خودش تولید می‌شود» و «علم برای رهایی مردم تولید می‌شود»، از روایات کلان مدرن هستند. اما چنین روایتهایی به عنوان اهداف علم، از نظر لیوتار مورد منازعه هستند و هیچ دلیل و تکیه‌گاهی هم برای حل منازعه بر سر آنها در کار نیست.

درگذشته، صرف ایمان به روایات، مشکل را حل می‌کرد؛ اما امروزه دیگر خبری از ایمان نیست و همه در پی توجیه عقلانی امور هستند. طبق استدلال لیوتار، با فروپاشی روایات بزرگ، از علم چیزی جزیک بازی زبانی باقی نمی‌ماند. در واقع، روایات بزرگ هم، خود بازیهای زبانی و جزئی از شمار بسیاری از چنین بازیهایی هستند. بازی زبانی مجموعه‌ای از قواعد است که می‌توان آن را بر حسب ارتباط مجموعه‌ای از گزاره‌ها فهمید و تحلیل کرد. علم به عنوان بازی زبانی دارای قواعدی از این دست است: تنها گزاره‌های توصیفی، علمی هستند؛ گزاره‌های علمی با گزاره‌های تشکیل‌دهندهٔ کردار و سامان اجتماعی فرق دارند؛ صلاحیت صدور گزاره‌های علمی تنها برای گوینده لازم است نه شنونده؛ گزاره‌های علمی به وسیلهٔ شواهد، اعتبار می‌یابند؛ علم نیازمند روایتی برای توجیه خود نیست. زیرا قواعد آن در خودش مندرج است؛ توافق علمای هر حوزه، برای پذیرش یک حکم در آن حوزه ضروری است.[۱]

یورگن هابرماس

یکی دیگر از جلوه‌های گفتمان چهارم در وجهی خاص را، باید در آراء و عقاید یورگن هابرماس یافت. هابرماس، بر خلاف مکتب فرانکفورت، معتقد است که عقل در جوامع مدرن صرفاً ابزاری نیست و هنوز هم عنصری فرهنگی و رهایی‌بخش در خود دارد. به سخن دیگر، از دیدگاه هابرماس اندیشهٔ شیء‌گشتگی سراسری در جامعهٔ مدرن نارواست. گرچه در جامعهٔ مدرن، ایدئولوژی به ارتباط و مفاهمه خدشه وارد می‌کند، اما امکان رهایی از آن و حرکت به سوی وضع کلامی

---

1. G. Bennington, ***Lyotard: Writing the Event.*** (Manchester, 1988).

ایده‌آل وجود دارد. به نظر هابرماس، جامعه را باید بر اساس سه مقولهٔ اساسی کار، زبان و قدرت تحلیل کرد. کار و قدرت اساس عقلانیت ابزاری و سلطه و خدشه‌های گفتمانی هستند. در مقابل، زبان و سخن به تواناییهای کلامی عام و وضع کلامی ایده‌آل و آزادی معطوف است. اندیشهٔ اساسی در نظریهٔ هابرماس، اندیشهٔ کنش ارتباطی و مفاهمه است که حوزه‌ای از خواستهای راستین و مشترک بشری را برمی‌نمایاند که در زبانِ خالی از خدشه و ایدئولوژی، قابل بیان است.

هابرماس با انتشار کتاب *نظریهٔ کنش ارتباطی* در سال ۱۹۸۱، از چارچوب نظری عقل خودمحور خارج شد و به پارادایم زبان روی آورد. در کنش ارتباطی، انسانها با جهان خارجی، با یکدیگر و با خویشتن خویش ارتباط پیدا می‌کنند. این سه حوزه حوزه‌های دعاوی حقیقت، دعاوی درست هنجاری و دعاوی صداقت هستند. عقلانیت ارتباطی به تجربهٔ کلام استدلالیِ نامحدود انسان اشاره دارد. ریشهٔ این عقلانیت در زبان نهفته است و از این رو می‌تواند موجب همبستگی و وفاق اجتماعی گردد. عقلانیت ارتباطی ضامن تفاهم بین‌الاذهانی و توافق خالی از زور و سلطه است. انسان در **جهان زیست** زندگی می‌کند و در این جهان، کنشهای خویش را از طریق ارتباط هماهنگ می‌سازد. جامعهٔ مدرن اساساً مبتنی بر عقلانیت معطوف به هدف است که موجد کنشهای غایتمند می‌باشد؛ ولی جامعهٔ مطلوبِ هابرماس، یعنی همان وضع کلامی ایده‌آل، بر عقلانیت ارتباطی استوار است. در نظریهٔ هابرماس، زیست جهان که مرکز عقلانیت ارتباطی، رابطهٔ بین‌الاذهانی و تفاهم است، در مقابل **سیستم** قرار می‌گیرد که مرکز سلطه و عقل تک‌گفتاری است. دولت به مثابه عنصر اصلی سیستم، مبتنی بر کنش و عقلانیت ابزاری است.

در جهان مدرن، مقتضیات سیستم در درون جهان زیست نفوذ کرده‌اند و در نتیجه، عقلانیت ارتباطی را مخدوش ساخته و موجب خلأ معنا، آنومی و بی‌هنجاری گشته‌اند. در نتیجه، **استعمار جهان زیست** به وسیلهٔ سیستم، علت اصلی ظهور جنبشهای اعتراضی و ضدسیستمی امروز است. هر چه جهان زیست از عقلانیت ارتباطی بیشتری برخوردار باشد، بهتر می‌تواند در مقابل نیروهای مخرّب سیستم مقاومت کند. نوسازی جهان زیست در عصر مدرن، به تجزیهٔ آن

به سه حوزهٔ علم، اخلاق و هنر منجر گشته است. در این میان، حوزهٔ علم به عنوان حوزهٔ عقلانیت تکنیکی، بر دو حوزهٔ دیگر غلبه یافته است. **چهرهٔ سیاه** تجدد، در همین عقلانیت یکجانبه و مخدوش ظاهر می‌شود. **پروژهٔ ناتمام تجدد** وقتی تکمیل خواهد شد که این سه حوزه دوباره به هم پیوند یابند.

به طور خلاصه، هابرماس با نفی بدبینی فرهنگی اصحاب مکتب فرانکفورت، که به نظر او عقلانیت سیستم را با عقلانیت کنش، و سیستم را با جهان زیست خلط می‌کردند، بر جهان زیست به عنوان جایگاه اصلی کارگزار اجتماعی و مرکز کنش عقلانی ارتباطی در مقابل سیستم دولت تأکید می‌کند. به گمان او، علم اثباتی خود به رشد عقلانیت ابزاری سیستم یاری رسانده و همچون ایدئولوژی سیستم موجب فقر حیات فرهنگی در جامعهٔ مدرن شده است. هدف کلی هابرماس، برخلاف مکتب فرانکفورت، رهایی عقل ارتباطی و فرهنگی و تکمیل پروژهٔ تجدد بوده است. به نظر او، استراتژی رهایی را تنها در حوزهٔ زبان و یا گونه‌های سمبلیک و نمادینِ ارتباط، یعنی در جهان زیست، می‌توان یافت. سیستم، عرصهٔ زبان مخدوش و ایدئولوژی و عقل ابزاری است، در حالی که در مقابل، جهان زیست عرصهٔ کنش ارتباطی، عقل فرهنگی، عقلانیت و خواستهای عقلانی و راستین بشر، و حوزهٔ اخلاق و حقیقت است. بر اساس فرض اصلی هابرماس، ارتباط آزاد و نامخدوش، این خواستهای راستین را باز می‌نماید. ارتباط آزاد، متضمن فرض وجود گویندگان و شنوندگان آرمانی و کاملاً عقلانی و علاقه‌مند به فهم یکدیگر و شناسایی بین‌الاذهانیِ اعتبار سخن یکدیگر، از موضعی عقلانی است و این همان وضع کلامی ایده‌آل است.[1]

رابرت نوزیک

در حوزهٔ نظریه‌پردازی سیاسی در چارچوب گفتمان چهارم، اشاره به اندیشه‌های رابرت نوزیک، فیلسوف سیاسی آمریکایی، در کتاب ***آنارشی، دولت و یوتوپیا***[2]

---

1. M. Pusery, ***Jurgen Habermas.*** (London, Tavistock Press, 1987).
2. Robert Nozick, ***Anarchy, State, Utopia.*** (London, Blackwell, 1974).

ضروری است. نوزیک از موضعی شبه‌آنارشیستی، بر حقوق مطلق فردی به عنوان جوهر لیبرالیسم تأکید کرده است. به نظر او در لیبرالیسم جایی برای دولت به مفهوم رایج باقی نمی‌ماند و صرف وجود دولت موجب نقض حقوق فردی می‌شود. تنها دولت حداقل، یعنی دولتِ محدود به وظایف بسیار معین و مشخصی چون حمایت از فرد در مقابل زور و خشونت و تضمین رعایت قرادادها، موجه است. دولتِ بزرگ‌تر از این، مخلّ آزادیها و حقوق فرد است. نقطهٔ عزیمت استدلال نوزیک هم، مانند هابز و لاک، وضع طبیعی است؛ اما وضع مورد نظر او نه به بدی وضع مورد نظر هابز و نه به خوبی وضع مورد نظر لاک، بلکه بهترین وضع آنارشی ممکن است.

چنانکه می‌دانیم، لاک بر برخی نارواییها در وضع طبیعی انگشت می‌گذاشت و عدم تضمین صلح و امنیت و احتمال تجاوز و تعدی را بدترین ویژگیهای آن وضع می‌دانست و تنها راه زدودن این نارواییها، یعنی تنها راه ممکن برای خروج از وضع طبیعی، را در تأسیس جامعهٔ مدنی و دولت می‌دید. مباحثه‌ای که نوزیک در این قسمت برمی‌انگیزد این است که آیا راه مورد نظر لاک بهترین راه و تنها چارهٔ ممکن است، یا این که راههای بهتری هم وجود دارد. نوزیک از امکان انتخاب راه بهتری دفاع می‌کند و از آن به عنوان «تشکیل انجمنها و اجتماعات برای حمایت متقابل» سخن می‌گوید. در این راه، هر کس می‌تواند در زمینه‌های مختلف به مؤسسه‌ای پولی بدهد و مورد حمایت آن قرار گیرد. البته منطقاً در این راه، خطر آن هست که کار در نهایت، به قصاص وانتقام‌جویی و جنگ و وضع طبیعی تجدید شود و هرج و مرج نامطلوب حاکم گردد. اما در عمل، برخی از انجمنها از دیگران ضعیف‌ترند و در نتیجه، منطقاً کار به تسلط یک انجمن می‌انجامد. منظور از تسلط این است که انجمن مسلط، واجد انحصار کاربرد زور برای تضمین رعایت و اجرای حقوق خواهد بود تا رویّه‌های ناعادلانهٔ افراد دیگر انجمنها را محدود سازد. بدین سان، ایجاد مجموعهٔ واحدی از حقوق و آیین رسیدگی یکسان و واحد، بهترین راه حل است. البته اعضای خود انجمن مسلط، ممکن است بیش از دیگران از حمایت آن برخوردار شوند. اما معنای انحصار انجمن مسلط این است که این انجمن نمی‌تواند مدعی انحصار باشد، ولی در عین حال از برخی افراد حمایت نکند. افراد در

صورت عدم تمایل به استفاده از خدمات حمایتی انجمن مسلط، مجبور نیستند پولی در ازای آن خدمات بپردازند.

این است معنای دولت کوچک و حداقلِ موردنظر نوزیک؛ دولتی که واجد انحصار کاربرد زور است، اما تنها به کسانی خدمت می‌کند که داوطلبانه بهای آن خدمات را بپردازند. تنها چنین دولت حداقلی، از دیدگاه لیبرالیسم قابل دفاع است. از چنین دیدگاهی، اندیشهٔ عدالت توزیعی قابل توجیه نیست. بویژه نظریه‌هایی که عدالت توزیعی را مبتنی بر وجود اصلی اساسی، مثل اصل برابری می‌دانند، باید رد شوند. عدالت توزیعی بر حسب هیچ گونه اصل اساسی و ساختاری، همچون هوش و استعداد، برابری و مانند آن، قابل دفاع نیست. مثلاً در مورد برابری، حتی اگر در یک لحظه برابری مطلق وجود داشته باشد، این امر هیچ تضمینی برای تداوم آن در لحظهٔ بعد نیست. برابری در لحظهٔ بعد، تنها از طریق نقض آزادیهای فردی تضمین می‌شود.

نوزیک به جای عدالت توزیعی، از نظریهٔ استحقاقی عدالت دفاع می‌کند. این نظریه سه اصل اساسی دارد: یکی اصل عدالت در اکتساب، یعنی این که چگونه مردم اشیاء و کالاها را از روی استحقاق به دست آورند؛ دوم عدالت در نقل و انتقال، یعنی این که اشیاء و کالاها را به صورت داوطلبانه و غیراجباری به دیگران منتقل کنند؛ و سوم عدالت به معنی رفع بی‌عدالتیِ ناشی از نقض دو اصل نخست. به نظر نوزیک، باید وضع موجود توزیع ثروت و داراییها راکه عملاً نتیجهٔ فرآیند مبادلات آزادانه و داوطلبانه است، عین عدالت خواند. پس همهٔ نظریه‌های عدالتی که اصلی اساسی را مبنای خود قرار دهند، به آزادی فرد آسیب می‌رسانند. دولت نمی‌تواند به عنوان تأمین مصلحت فرد، از فعالیتهای آزاد وی جلوگیری کند. وضع مالیات به منظور تأمین خدمات رفاهی برای دیگران، در حکم بیگاری کشیدن است. دولت نمی‌تواند برخی را وادارد تا به برخی دیگر کمک کنند. در نهایت، به نظر نوزیک تنها یوتوپیا و آرمانشهر ممکن، دولت کوچک است؛ دولتِ حداقل، خود چارچوبی است که در درون آن هر کس می‌تواند به تعقیب یوتوپیای شخصی خود بپردازد. برخی از آرمانهای این نوع آنارشیسم جدید، با تضعیف دولت رفاهی در اواخر قرن بیستم صورت تحقق پذیرفته است.

زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی

تضعیف دولت رفاهی دور سوم بحران اقتصاد سرمایه‌داری که از اواخر دههٔ ۱۹۷۰ آغاز شد از جمله عواملی بود که در ظهور گفتمان چهارم مؤثر بود و خود سرانجام، موجب تضعیف ساختار دولت رفاهی و گرایش به اقتصاد بازاری شد. نظام اقتصادی دولت رفاهی بر اساس اندیشه‌های کینز استوار بود که بر مداخلهٔ دولت در فرآیندهای اقتصاد، سرمایه‌گذاری عمومی، افزایش هزینه‌های عمومی و جز آن تأکید می‌کرد. اما اینک نظریهٔ اقتصادی گفتمان چهارم، چون نظریهٔ میلتون فریدمن، نفس مداخلات دولت را عامل اختلال و بحران در نظام اقتصادی قلمداد می‌کند. در این نظریه، نظام سرمایه‌داری ذاتاً تمایل به تعادل دارد، ولی مداخلات منظم یا پراکندهٔ دولت، این تعادل را بر هم می‌زند.

نسخهٔ کینز برای درمان اقتصاد سرمایه‌داری، در عمل عوارض جانبی چندی به بار آورد و موجب کاهش انگیزهٔ فعالیت و سرمایه‌گذاری خصوصی، گرایش سرمایه‌ها به بازارهای خارجی، فرار سرمایه‌های خصوصی، نوبت اتحادیه‌های کارگری به عنوان رقیب سرمایه‌داری، کاهش انگیزهٔ کار به علت حمایت دولتی و نهایتاً، کاهش سوددهی سرمایه شد. بدین سان دولت رفاهی، خود زمینهٔ پیدایش بحران را ایجاد کرده بود. در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ نظام نرخ ثابت ارزها که از اواخر دههٔ ۱۹۴۰ برقرار شده بود، از هم پاشید. قیمت نفت بیش از ۳۰۰ درصد افزایش یافت و قیمت محصولات کشاورزی به دو تا سه برابر رسید. رکود و تورم همزمان، سیاستهای کینزی را با شکست مواجه ساخت و گسترش برنامه‌های پرهزینه و افزایش بودجه با محدودیت رو به رو گردید.

واکنشی که در مقابل بحران پدید آمد، به صورت حمله به سیاستهای کینزی و دولت رفاهی وحمایت از تمرکززدایی سیاسی و دولت کوچک ظاهر شد. این واکنش نظری از جانب نسل تازه‌ای از اقتصادانان صورت می‌گرفت که مدافع تمرکززدایی و تضعیف نقش دولت در اقتصاد بودند. در این نظریه، نارسایی اساسی اقتصاد توزیعی و رفاهی و اندیشهٔ عدالت اجتماعی و ضرورت از میان برداشتن نقش اقتصادی دولت مورد تأکید بود. خصوصی‌سازی و کناره‌گیری دولت از بخش عمده‌ای از فعالیتهای اقتصادی در سایهٔ چنین دیدگاهی عملی شد.

چنین سیاستهایی در حوزهٔ اقتصادی، لیبرالیسم نو نامیده شده‌اند. به طور کلی، با گرایش فزاینده به جهانی شدن اقتصاد، حفظ دولت ملی و دولت رفاهی به مفهوم کینزی آن ممکن نیست. دولت ملی رفاهی باید قدرتهای گسترده‌ای در زمینهٔ تصمیم‌گیری و مداخله در اقتصاد داشته باشد، ولی اینک با بین‌المللی شدن فزایندهٔ اقتصاد از چنین قدرتهایی کاسته می‌شود و در نتیجه، کارویژه‌های رفاهی و اقتصادی دولت مختل می‌گردد. به طور کلی فرآیندهای اقتصادی داخلی، دیگر چندان به وسیلهٔ قدرت دولتی قابل تنظیم نیستند. در عین حال، ظهور و گسترش اتحادیه‌های منطقه‌ای موجب محدودیت بیشتر کارویژه‌های دولتهای ملی می‌گردد و اساساً مفهوم حاکمیت ملی به معنای قدیم آن دچار تحول می‌شود.

به طور کلی، فرآیند جهانی شدن اقتصاد که خود، محصول پیامدهای پیش‌بینی نشدهٔ سیاستهای کینزی بود و در عین حال، به نحو فزاینده‌ای با خصلت ملی و کینزی سیاست‌گذاری اقتصادی تعارض پیدا می‌کرد، تضعیف ساختار دولت ملی و کاهش امکان مدیریت کلان اقتصادی و در نهایت، کنار گذاشتن بسیاری از سیاستهای کینزی را به دنبال آورد.[1]

انقباض دولت و انبساط جامعهٔ مدنی

چنانکه دیدیم در پرتو گفتمان دوم و سوم، اقتدار دولت در اشکال گوناگون گسترش یافت و دولت در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی، فعال و تأثیرگذار شد. اقتصاد کینزی بویژه بر دامنهٔ فعالیتها و دخالتهای دولت افزود. اما با گسترش گفتمان چهارم، که خود محصول تحولات پیچیده و پیش‌بینی‌ناپذیری بود، گرایش به تقلیل نقش دولت و دخالت‌زدایی از آن، و تأکید بر نقش و اهمیت تشکلهای اجتماعی و مدنی وبخش خصوصی فزونی گرفت. در نتیجه، بسیاری از کارویژه‌های دولت رفاهی به بخش خصوصی واگذار شد، هزینه‌های عمومی کاهش یافت و خدمات مختلف خصوصی گردید. با توجه به گرایش فزایندهٔ اقتصاد به جهانی شدن و تضعیف مرزهای حاکمیت ملی، ناتوانی دولتها در

1. Wagner, op. cit. Part IV.

هدایت اقتصاد داخلی هر چه آشکارتر شد و در نتیجه، هزینه‌های عمومی کاهش یافت. به دیگر سخن، با بین‌المللی شدن فزایندهٔ سرمایه و خروج کنترل کامل اقتصادی از دست دولتهای ملی و گرایش به خصوصی‌سازی، ویژگی بوروکراتیک (دیوانسالارانه) دولت که طی چند دهه تبلور کامل یافته بود، رو به نقصان گذاشت و در عوض، رابطهٔ دولت با بخش خصوصی تقویت شد. بدین سان، با تضعیف جایگاه مرکزی دولت، امکان نظارت و اشراف بر حیات جامعه محدود می‌شد و جامعهٔ مدنی از قید ملاحظات دولتی فارغ می‌گشت. اگر در گذشته، حضور سنگین دولت در **فضای سیاسی** کاملاً محسوس بود، اینک دولت نقش خود را به عنوان کارگزار کلی از دست می‌داد و بیشتر به عنوان یکی از بازیگران، و داور و شریک بازیگران دیگر ظاهر می‌شد.

در همین مورد، ظهور جنبشهای اجتماعی جدید، خارج از چارچوب احزاب سیاسی مستقر تحول کاملاً جدیدی بود. ظهور حرکتهایی مانند جنبش محیط زیست، جنبش ضد تسلیحات و سازمانهای مختلف برای دفاع از حقوق بشر، حاکی از ضعف مشروعیت و ناکارایی احزاب سیاسی در پرداختن به مسائل اجتماعی نو بود. به سخن دیگر، نوع مشارکت سیاسی تحول می‌یافت و بیشتر صبغهٔ مدنی و اجتماعی به خود می‌گرفت. احزاب مستقر معمولاً همّ خود را به طور کلی مصروف مسائل سیاست اقتصادی می‌کردند و از مسائل جدیدتر غفلت می‌ورزیدند. در واکنش به مشارکت مدنی نوظهور، برخی از احزاب سیاسی در غرب ناگزیر، به تجدید مواضع خود پرداختند تا جنبشهای اجتماعی جدید را در خود جذب کنند.

ظهور سازمانهای فراملی و چندملیتی نیز در این دوران محدودیتهایی برای اقتدار دولت ملی ایجاد می‌کند. چنین سازمانهایی از قدرت تکنولوژیک و مالی قابل ملاحظه‌ای برخوردارند؛ هر چند بر خلاف دولتها دارای سرزمین نیستند. بسیاری از نویسندگان ظهور سازمانهای فراملی را تهدیدی برای استقلال و خودمختاری دولتهای ملی قلمداد کرده‌اند.[1]

1. M. Olson, ***The Rise and Decline of States.*** (New Havan, 1983); R. Gilpian, ***US Power and the Multinational Corporatism.*** (New York, 1975).



چنانکه دیدیم، در گفتمانهای دوم و سوم انسان در چارچوب ملیت، طبقه یا توده ظاهر می‌شد ـ بویژه در سایهٔ گفتمان سیاست اقتصادی دولت رفاهی، بعد طبقاتی هویت اجتماعی انسان اولویت می‌یافت. گفتمان توتالیتریسم انسان را همچون عضوی از یک تودهٔ قابل بسیج برجسته می‌کرد. در آنجا بر تشابه انسانها تأکید می‌شد، نه بر تفاوتشان. اما در گفتمان چهارم، با تضعیف فزایندهٔ قدرتهای متمرکز در سطوح گوناگون، امکان فروپاشی هویتهای پیشین نیز فراهم می‌آید. هر جا چارچوب دولت ملی ضعیف شده، هویت ملی فرد نیز تضعیف شده است. همچنین در حالی که سیاستهای اقتصادی دولت رفاهی، وجه طبقاتی فرد را برجسته می‌ساخت و افراد را بر حسب سیاستهای خود به طبقات مختلف تقسیم می‌کرد، اینک با ضعف دولت رفاهی، هویت طبقاتی فرد هم ضعیف می‌شود. در نتیجهٔ این تحولات، امکان تفرد فرد و تفاوتهای فردی هر چه بیشتر می‌شود.

نتیجه‌گیری

به طور کلی با توجه به تحولات فکری عمده‌ای که در اواخر قرن بیستم رخ داد، روایات بزرگی که مبنای جامعه‌شناسی سیاسی در تعبیرهای گوناگون را تشکیل می‌داد، زیر سؤال رفت. اینک تاریخی بودن روایاتی که در شرح حال انسان در تاریخ و جامعه و سیاست عرضه شده بود، برملا می‌گردد. به دیگر سخن، معلوم می‌شود که موضوعات و حوزه‌هایی که آن روایتها معین و بررسی می‌کردند، تا چه اندازه برساخته و پرداختهٔ خود آنها بوده‌اند. وقتی روایات بزرگ جامعه‌شناسی سیاسی دستخوش چنین چالشی می‌شوند، طبعاً بنیاد جامعه‌شناسی سیاسی دچار تحول می‌گردد.

جامعه‌شناسی سیاسی در گفتمان گوناگون، چنانکه دیده‌ایم، مبتنی بر روایات مختلفی بوده است. یکی از این روایات، نظریهٔ مارکسیسم است. مارکس

خود بر خصلت تاریخی شناخت تأکیدکرده بود و مثلاً فلسفهٔ ایده‌آلیستی هگل را نشانهٔ عقب‌ماندگی اقتصادی آلمان، و یا به عبارت دیگر، مفاهیم فلسفی مجرد را جبرانی برای فقدان تولید اقتصادی می‌دانست. وی همچنین بر خصلت تاریخی و ساختگی مقولهٔ فردیت انسان در اندیشه‌های بورژوایی و لیبرالی تأکید می‌کرد. اما مارکسیسم بتدریج خصلت تاریخی خود را فراموش کرد و به فرآورده‌های نظری خود خصلتی فراتاریخی بخشید و هویت طبقاتی نوظهور انسانِ عصر جدید را به انسان در همهٔ اعصار گسترش داد. اینک وجه هویت اقتصادی انسان بر دیگر وجوهش غلبه می‌یافت، در حالی که از نظر مارکس، هویت طبقاتی انسان فرآورده تاریخی تازه‌ای است و یکی از ظهورات تاریخی انسان به شمار می‌رود. اینک گفته می‌شود که تاریخ همهٔ اعصار، به شیوهٔ قرون هجدهم و نوزدهم، تاریخ مبارزات طبقاتی بوده است؛ در حالی که انسان بر اساس هویتی که برای خود قائل است عمل می‌کند و این هویت در گذشته غیرطبقاتی بود. بی شک انسان در عصر سرمایه‌داری، خصلتی اقتصادی‌تر و طبقاتی‌تر یافته است و خود را به عنوان عضوی از طبقات اجتماعی می‌شناسد. اما باید دید که در صورت‌بندیهای اجتماعی دیگر چنین هویتی اصولاً شکل گرفت یا نه. مارکسیسم گذشته و آینده را بر حسب حال تبیین می‌کرد، در حالی که هویت طبقاتی انسان اروپایی در قرون هجدهم ونوزدهم وضع تاریخی بی‌نظیری را تشکیل می‌داد. به همین دلیل، تحولاتی که در جنبشها، سازمانها و هویتهای طبقاتی در اواخر قرن بیستم رخ داده، شایستهٔ بررسی از این دیدگاه است.

روایت بزرگ دیگری که در جامعه‌شناسی سیاسی مسلط بوده، دیدگاه اصالت کارکردی است که بر همبستگی اجزاء نظام اجتماعی تأکید دارد. این دیدگاه، چنانکه دیدیم، بازتاب برداشتهایی دربارهٔ وضع تاریخی جوامع غربی در مقطع خاصی بود و به نوبهٔ خود، آن تصورات را به ادوار دیگر بسط می‌داد. در این روایت، انسان به عنوان مجری نقشهای از پیش تعیین شده تصویر می‌شود. در حقیقت، اندیشهٔ همبستگی اجتماعی بیش از آن که توصیف واقعیت باشد، نگرش تجویزگرانه‌ای بود. اینک از چشم‌اندازی دیگر، معلوم می‌شود که جامعه به رغم تأکید اصالت کارکرد بر همبستگی، چگونه عرصهٔ گسیختگیها، تفاوتها و

پراکندگیهاست. حتی سخن از تجزیه و پراکندگی نفس فردی به میان می‌آید. بنابراین، کلیتی که روایت بزرگ اصالت کارکرد عرضه می‌داشت، موهوم از کار درمی‌آید. اندیشهٔ کلیت در همه جا از طریق یکسان‌سازی و همسان‌سازی در پی امحای تفاوت و تفرّد بوده است.

یکی از ارکان بحث ما این بوده است که میان هر یک از گفتمانهای چهارگانه ونظامهای سیاسی رابطهٔ درونی وجود دارد. از یک دیدگاه عمیق‌تر، دولت و ساختار قدرت آن، خود جزئی از گفتمان مسلط است و بدین سان گفتمان، مادیت و عینیت دارد. با ظهور هر گفتمان، نقشها، هویتها و اَشکال کردار تحول می‌یابند و نهادها تغییر شکل می‌دهند. لیبرالیسم اولیه برای انسان و جایگاهش در جامعه، چنان نقش و اهمیتی قائل بود که جز عرصهٔ کوچکی برای حضور و دخالت قدرت دولتی، باقی نمی‌گذاشت. در گفتمان دموکراسی، تجدیدنظری در این نقش و جایگاه صورت گرفت و انسان آزاد جای خود را به انسان رفاه‌طلب داد؛ در نتیجه، ظهور دولت رفاهی دموکراتیک امکان یافت. در گفتمان سوم، یعنی گفتمان توتالیتریسم، این نقش و جایگاه به نازلترین سطح خود کاهش یافت و انسان دستخوش ساختارهای قدرت هویت‌بخش و کلی شد و در پرتو آن جامعهٔ توده‌ای شکل گرفت. سرانجام، گفتمان چهارم در همهٔ حوزه‌ها زمینهٔ تمرکزگریزی و سازمان‌شکنی را فراهم آورد و در سایهٔ آن امکان ظهور جامعهٔ مدنی نو و دولت کوچک فراهم آمد.

به طور کلی جامعهٔ سیاسی بر حسب مقتضیات گفتمان سیاسی مسلط شکل می‌گیرد. هر گفتمانی تعیّن خاصی از روابط میان افراد، گروهها و فرد و دولت را ممکن می‌سازد؛ به عبارت دیگر، برخی امکانات را حفظ و برخی را حذف می‌کند. تحلیلهای به ظاهر ساده و عامیانه، گاه به همین واقعیت کلی اشاره می‌کنند. مثلاً می‌گویند لنین و استالین پس از انقلاب اکتبر، جامعهٔ اتحاد شوروی را به شیوهٔ دلخواه خود اداره کردند و سر و سامان دادند. روابط مردم، زندگی اجتماعی، خواستها و کردارهای فرد و روابط میان افراد و دولت در مجرای تصوراتی شکل گرفت که آن رهبران در سر داشتند. و یا گفته می‌شود که نظامهای فاشیستی برساختهٔ طرز فکر رهبرانی مثل هیتلر و موسولینی بودند. زندگی مدنی

و اجتماعی و سیاسی در آن نظامها، به طور کلی در چارچوب طرز فکر آن رهبران رقم خورد. قدرتی که در پس آن طرز فکرها نهفته بود، ضامن اجرای آنها بود. البته آنچه در تشکیل زندگی مدنی و سیاسی در نظامهای مورد نظر مؤثر بود، چیزی بیشتر از طرز فکرهای شخصی رهبران بود. هر یک از آن رهبران، از یک سو متأثر از سنت فکری بزرگ‌تری بودند و از آن سنت بهره‌برداریهایی کردند و یا در سایهٔ سنت فکری دیگری، تعبیر خاصی از آن به دست دادند و در حدود آن تعبیر به سر و سامان دادن به زندگی اجتماعی و سیاسی پرداختند. بدین سان، تعبیرهای آنها آمیزه‌ای از عناصری پراکنده بود که به صورت تصادفی یعنی غیرمحتوم در کنار هم نهاده شده بودند. اما آن سنت فکری اصلی هم که الهام‌بخش چنین رهبرانی بود، خود رخدادی تاریخی و محصول تلاقی و تجمع عناصر پراکنده‌ای بود که تعیّن خاصی می‌یافت. عناصر بسیار پراکنده و گوناگونی در تشکیل هر سنت فکری (مثلاً مارکسیسم یا ساخت‌گرایی یا پست‌مدرنیسم) دخیل بوده‌اند.

هر سنت فکری در اصل، موزائیک و آمیزهٔ پیچیده و دیگ هفت‌جوشی است. پیدایش و گسترش سنتهای فکری و عرضهٔ تعبیرهای مختلف از آنها، خود رخدادهای تاریخی مهمی هستند؛ به سخن دیگر، هیچ زمینهٔ از پیش تعیین شده و از پیش اندیشیده شده‌ای، ورای این رخدادها در کار نیست. تصادف به همان میزان که در عرصهٔ کردارها مؤثر است، در حوزهٔ گفتارها و پیدایش و گسترش و تعبیر گفتمانها نیز دخیل است. وقتی از سطح تعبیرهای عامیانه فراتر رویم، در پس رهبران سیاسی و فکری بزرگ و تاریخ‌ساز، گفتمانهایی را می‌بینیم که تعریف و تعیّن خاصی دربارهٔ هویت و کردار فردی و روابط اجتماعی به دست می‌دهند و در سایهٔ آنها نوعی از زندگی شکل می‌گیرد. رهبران بزرگ بدین‌سان، کارگزاران گفتمانهای بزرگند و با تسلط هر گفتمان، هویتها و ظهورات و تعیّنات تازه و متفاوتی ممکن می‌گردد. روابط اجتماعی و سیاسی، جامعهٔ مدنی و دولت، فردیت و هویت، همگی از طریق گفتمان و در قالب آن تشکیل می‌شوند. بنابراین هیچ معنا و مفهوم و حقیقت بدیهی یا تجربی یعنی ماقبل گفتمانی، متصور نیست. به سخن دیگر گفتمان، افق مطلق و نهایی معناداری است.

۱۱
تاریخچه مختصر دانش سیاسی نوین

در طی یکی دو قرن اخیر کوشش‌های عمده‌ای برای علمی‌کردن سیاست به ویژه در کشورهای غربی صورت گرفته است. پیشینهٔ این کوشش‌ها به قرن ۱۸ باز می‌گردد که شاهد وقوع تحولی اساسی در علوم طبیعی بود. در پی این تحول علمای اجتماعی کوشیدند روشهای علوم طبیعی را به کار گیرند.

برداشت نوین از علم سیاست در مقابل برداشتهای سنتی از دانش سیاست عرضه گردید. در اینجا پیش از بررسی مختصر تاریخ پیدایش و رشد علم سیاست نوین به ماهیت دانش سیاست در قرون اخیر اشاره می‌کنیم.

فلسفه سیاسی به عنوان مهمترین و وسیعترین شعبه دانش سیاسی بی شک از چشم‌انداز دیسیپلین علمی به معنای امروز کلمه متضمن شیوه‌های تحلیل گوناگون بوده است. فلاسفه سیاسی مهمی چون افلاطون، ارسطو، روسو و هگل چندان نگران آن نبودند که کلیه اندیشهٔ آنها دقیقاً در مقوله فلسفه جای گیرد. اندیشهٔ آنها مشحون از استدلالاتی است که امروزه در ذیل مقولات علم سیاست یا جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر فلسفه سیاسی از نظر روش‌شناختی یکدست نبوده است. با این حال فلسفه سیاسی دارای حوزه و مسایل ویژه‌ای است که می‌توان و باید آنها را از حوزه‌های دیگر دانش سیاسی جدا کرد. به یک معنی مهمترین مسأله فلسفی سیاسی تأمل درباره بهترین شیوه سازمان دادن انسان در اجتماع بوده است. از همین رو مهمترین مشغلهٔ فکری فلاسفه سیاسی تعیین مفهوم و معنای عدالت و شرایط لازم برای ایجاد آن

می‌باشد، بنابراین علائق فلسفه سیاسی اصولاً به دولت یا سازمان سیاسی جامعه محدود نمی‌شده است. به طور کلی فلسفه سیاسی درباره مقولات مرتبطی چون معنای حقیقت جهان و نحوه کسب معرفت درباره آن و همچنین ماهیت طبع آدمی، چگونگی انسجام و همبستگی اجتماع بشری و سرانجام، تجویز جامعه‌ای بهتر به تأمل پرداخته است. به طور کلی می‌توان گفت که نظر فلاسفه درباره سرشت جهان یا نهاد انسان در بستر یک نظریه اخلاقی شکل می‌پذیرد و یا به عبارت دیگر تحلیل فلسفی متکی بر یک داوری پیشینی است. اینکه آدمی طبعاً و یا در وضع طبیعی دارای حس تعاون و همکاری و کاملاً آزاد و یا در جنگ و ستیز با همنوعان خود تلقی شود و یا موجودی طبعاً سیاسی و یا طبعاً اخلاقی و واجد آزادی اخلاقی به حساب آید تأثیر عمده‌ای بر گرایش عمومی فلاسفه سیاسی داشته است. از این نظر فلسفهٔ سیاسی نگرشی اخلاقی تجویزی و فرجامگرای بوده است.

مسأله اساسی افلاطون این بود که عدالت چیست و چگونه می‌توان آن را میان آدمیان برقرار کرد. پاسخ افلاطون این بود که عدالت وقتی اجرا می‌شود که هر کس نقش خاص و شایستهٔ خود را در جامعه اجرا کند و کسانی که شایستهٔ حکومت کردن می‌باشند فلاسفه هستند. بنابراین تا وقتی فلاسفه حاکم نشوند و یا حکام فلسفه نیاموزند مشکلات دولتها حل نخواهد شد. نظریه ارسطو نیز با آنکه مبتنی بر تحقیقات تجربی و گردآوری اطلاعات علمی بود اما به معنی درست کلمه فلسفی به شمار می‌رفت و بر اساس نظری کلی درباره جهان و معرفت قرار داشت. به نظر ارسطو فرد اجباراً به جامعه وابسته است. دولت نهادی است ضروری برای بهزیستی آدمی و دولتها را بایستی بر اساس میزان تأمین شرایط لازم برای بهزیستی آدمیان یعنی برای زندگی معتدل یا عادلانه ارزیابی و طبقه‌بندی کرد.

شاید بتوان گفت که مهمترین ویژگی حوزه فلسفهٔ سیاسی آن است که مسائل آن حوزه غیرقابل اثبات یا نفی به واسطه تحقیقات تجربی هستند. مثلاً به نظر هگل دولت اوج فرآیندی تاریخی است که تنها از حیث متافیزیکی قابل فهم است؛ دولت تحقق ایدهٔ مطلق در حرکت به سوی خودآگاهی؛ دولت مظهر و اوج

روح عینی است. به این معنی دولت به عنوان حاوی خانواده و جامعه مدنی ارگانیسمی است که تحول و تکامل می‌یابد. در چنین تصور انداموار‌ه‌ای از دولت اهداف و خواستهای فردی، مظاهر جزئی علایق و خواستهای اجتماعی و عینی تلقی می‌شوند. از سوی دیگر هابز دولت را همچون انسان مصنوعی قلمداد می‌کرد که ساخته عهد و میثاق است. نقطه نظر فلسفی هابز وقتی آشکار می‌شود که دریابیم که منظور او از عقد قرارداد اجتماعی برای گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی نه مفهومی زمانی یا انسان‌شناختی بلکه مفهومی منطقی و بودشناختی است؛ یا به عبارت دیگر مقصود او از دولت مفهوم مجرد دولت است نه دولت عینی. به این معنا چنین برداشتی از خطر نفی تجربی مصون می‌گردد. در چنین برداشتی از ماهیت حکومت مفاهیم خاصی از حقوق و تکالیف شهروندان و حدود و ضرورت قدرت حکومت نهفته است.

حال برای اثبات هر یک از این دو برداشت فلسفی می‌توان دلایل موجهی عرضه کرد به عبارت دیگر گزینش میان آن دو از نظر علم سیاست گزینشی نامربوط است زیرا هر یک از این دو برداشت فلسفی حقایق را بر حسب مقولات کلی خاصی می‌فهمند. بنابراین برداشتهای فلسفهٔ سیاسی از زندگی سیاسی منطقاً ضروری و یا مبتنی بر تجربه نیستند ولیکن وقتی مفروضات اولیه هر فلسفه سیاسی خاصی را بپذیریم در آن صورت باید نتایج آن فرضها را نیز پذیرا شویم. مثلاً اگر نظریه روسو به این مضمون درست باشد که جامعهٔ سیاسی بطور کلی واجد اراده‌ای عمومی است که معطوف به خیر عامه است در آن صورت بایستی به افکار عمومی و تظاهرات آن ارج نهاد و نظرگاه خاصی را درباره آزادی و اطاعت و حق تکلیف پذیرفت. به همین قیاس نقطه عزیمت گوناگون هابز و لاک در توصیف وضع طبیعی انسان، فلسفه سیاسی آن دو را به دو جهت متفاوت کشاند.

از نظر تاریخ تفکر سیاسی فلسفه سیاسی به عنوان نگرش غالب در دانش سیاسی پس از افول دولت شهرهای یونانی و بویژه با پیدایش مسیحیت و گسترش آن در امپراطوری روم موقتاً جای خود را به نگرش حقوقی از سیاست داد که یکی از نگرش‌های بنیادی در تفکر سیاسی در قرون بعد شد. موضعگیری

حضرت عیسی (ع) در خصوص زندگی سیاسی و به ویژه تأکید او بر اینکه سلطنت وی متعلق به این جهان نیست موجب طرح رابطه دین و دولت و حدود و اقتدار هر یک می‌شد. از یک نظر نیز مکتب رواقی زمینهٔ پیدایش نگرش حقوقی بر سیاست را فراهم کرد. سیسرون نظریه جهانی حقوق طبیعی را تحت تأثیر واقعیت در روم عنوان کرد. تفکر سنت اوگوست نیز به یک معنی بر حول مسأله رابطه واختلافات اقتدار دینی و قدرت دنیوی شکل گرفت. مضمون کتاب *شهر خدای* وی به عنوان ترجیح قدرت کلیسا و دین بر قدرت دولت تلقی شد. رابطه میان پاپ و امپراطور همچنین مورد بحث توماس اکوئیناس قرارگرفت. به نظر او تمام پادشاهان خطهٔ مسیحی باید تابع نماینده مسیح بر روی زمین یعنی پاپ باشند وگرنه قدرت ایشان نامشروع تلقی می‌شود. کلیسا به عنوان مظهر قانون دینی باید در مقابل خودکامگی امپراطوران مقاومت کند. پیدایش مذهب پروتستان نیز نگرش حقوقی بر سیاست را تقویت کرد. مسأله اطاعت پروتستانها از حکام کاتولیک، موضوع مقاومت در مقابل حکومت با توسل به اندیشه حقوق طبیعی را پیش کشید. بدینسان در نگرش حقوقی بر سیاست مسائل مربوط به مشروعیت حکام، حدود اختیارات قدرت سیاسی نخست در مقابل کلیسا و سپس در مقابل عامه مردم و حاکمیت و حدود تعهدات و حقوق شهروندان مطرح گردید. به عبارت دیگر با استقرار دولتهای ملی مسأله رابطه و اختلاف میان دولت و کلیسا در سطحی دیگر یعنی در سطح رابطه و اختلاف میان قدرت پادشاه و مردم و حدود اختیارات هر یک مطرح گردید. ژان بُدن در سال ۱۵۷۶ برای نخستین بار از حاکمیت ملی و مطلق حکام غیردینی در مقابل حکومت کلیسا و حکومتهای امپراطوری دفاع کرد. اما به نظر بدن حاکمیت باید مبتنی بر قوانین طبیعی باشد و بنابراین حاکم مطلق خود محدود به حقوق طبیعی است و حق دخالت در حقوق مردم بویژه حق مالکیت را ندارد. ظاهراً بدن بر آن بود که حاکمی که قانون می‌گذارد خود محدود و مقید به آن قانون نیست، اما در واقع حاکمیت حکومت در رابطه با شهروندان محدود به حقوق طبیعی و قوانین اساسی داخلی است. به این ترتیب از روزگار بدن به بعد مفهوم حاکمیت از نظر داخلی یکی از مهمترین مفاهیم علم سیاست شد و تئوریهای

گوناگون حقوقی در باب دولت و قدرت آن عرضه گردید. با نظریهٔ جان لاک و ژان ژاک روسو در قرن ۱۸ مبنی بر اینکه دولت مبتنی بر قرارداد است و بر اساس آن قرارداد اختیارات لازم به حکومت اعطا می‌شود اندیشهٔ حاکمیت به نحوی دیگر یعنی به صورت حاکمیت مردمی عرضه شد. هدف فلسفه سیاسی لاک ایجاد تعادل میان قوای اجرایی، قضایی وقانونگذاری بود. وی در *دو رساله در باب حکومت* (۱۶۸۹) از دولت مبتنی بر قانون و حکومت به موجب رضایت و اجماع عامه دفاع کرد. به نظر لاک آدمیان در وضع طبیعی محدود به حقوق طبیعی هستند و بنابراین به طریق اولی حکومت نیز محدود به حقوق طبیعی است. لاک در پی تعریف هدفی محدود برای قدرت سیاسی بود. این هدف به نظر او حق وضع قوانین برای تنظیم و حفظ مالکیت و استخدام قوای جامعه در راه اجرای آن قوانین است.

نگرش حقوقی نسبت به سیاست در تفکر سیاسی اسلام نیز پیدا شد. طبعاً امپراطوری اسلام نیز با پیدایش امارت در مقابل خلافت با مسأله‌ای مواجه شد که در اروپا به صورت اختلاف میان پاپ و امپراطور یا قدرت دنیوی و اقتدار دینی آشکار شده بود. نویسندگانی چون ماوردی، غزالی و ابن ماجه بر خلاف سنت فلسفی که در تاریخ تفکر سیاسی اسلام فارابی مهمترین نمایندهٔ آن بود، سیاست را از دیدگاه رابطه میان دین و دولت و مسأله منشأ حق حکومت و مشروعیت می‌نگریستند. در چنین نگرشی بود که مسأله توجیه ضرورت حکومت بر اساس شرع یا عقل مطرح گردید.

سومین برداشت سنتی از دانش سیاسی و سیاست که از یک لحاظ بیش از دو برداشت قبلی زمینهٔ علمی شدن دانش سیاسی به معنای مدرن آن را فراهم ساخت برداشت سیاست از دیدگاه قدرت بوده است. سیاست به عنوان هنر و فن حفظ قدرت سیاسی و دانش سیاست به معنی نمایاندن اصول این فن و هنر از حیث تاریخی یکی از برداشتهای اولیه از هدف و موضوع سیاست و دانش سیاست به شمار می‌رود. هر برداشت از مفهوم سیاست و دانش سیاسی بی شک خود محصول زمانه و شرایط اجتماعی خاصی بوده است. این برداشت نیز در دامن حکومتهای پاتریمونیال پدید آمد. در چنین برداشتی دانش سیاسی با

نگرش تجویزی در می‌آمیزد، به این معنا که هدف آن در راهنمایی حکام برای حفظ قدرت ایشان خلاصه می‌شود. اندرزگویی سیاسی ظاهراً نخستین کار **دانشمندان سیاسی** بوده است. اینان در واقع از مشاورین و وابستگان حکام بودند. برداشت دانش سیاسی به عنوان راهنمایی حکام در حقیقت برداشتی محافظه‌کارانه از دانش سیاست بوده است. مفهوم سامان‌بخش این برداشت اندیشهٔ مصلحت دولت (raison detat) است که به معنی ملاحظهٔ قدرت حکومت و حکام و دوام و بقای آن در ورای هر گونه ملاحظهٔ **اخلاقی، دینی و اجتماعی** دیگری است. به عبارت دیگر در این تلقی از سیاست حفظ قدرتْ هدف، و ملاحظات دیگر وسیلهٔ تأمین آن به شمار می‌رود. برای مثال وقتی اندرزگویان سیاسی قدیم از ضرورت تأمین عدالت توسط حکام سخن می‌گفتند آن را وسیله‌ای ضروری برای تحکیم قدرت حکام می‌پنداشتند، نه همچون خیری اعلی که در راه نیل بدان در صورت لزوم باید قدرت مستقر را نیز از میان برداشت. مهمترین خیر سیاسی از دیدگاه دانش سیاست به عنوان فن اداره امر حکومت همان نظم سیاسی است. بنابراین در چنین برداشتی تحلیل مبانی نظم و قوای اجبار و سرکوب حکومتی از وظایف دانش سیاسی به شمار می‌رود. برای نمونه‌ای از چنین برداشتی از دانش سیاست می‌توان به کتب اندرز سیاسی و آئینه پادشاهان و نصایح الملوک نویسندگان متقدم مراجعه کرد. سیاست از نظر آنها هنر حکومت کردن است نه چنانکه برخی فلاسفه گمان برده‌اند وسیلهٔ رساندن انسان به غایت قصوای سعادت؛ دانش سیاست نیز عبارت است از نمایاندن اصول آن هنر راهنمایی حکام در جهت ترکیب زور و اجتماع، تأمین امنیت دولتها و تحکیم مبانی قدرت آن و بررسی پایه‌های قدرت حکومت و عرضه پیشنهاد برای تقویت آن به طور خلاصه مهمترین موضوعات دانش سیاسی از این دیدگاه است. در تاریخ تفکر سیاسی در غرب ماکیاولی مهمترین نماینده این نگرش از سیاست و دانش سیاسی بوده است و از دیدگاه ماکیاولی سیاست منازعه‌ای است میان Virtu (یعنی قدرت، اراده، عمل و مردانگی) و Fortuna (یعنی نیروی مقاومت‌ناپذیر و غیر قابل پیش‌بینی و تصادف). مسأله اساسی مورد بحث او چگونگی حفظ حیطهٔ قدرت در مقابل نیروهای بخت و تصادف و

نحوهٔ اعمال قدرت به صورتی است که به اجماع تبدیل شود. از نظر کلیسا پیدایش قدرت سیاسی ناشی از هبوط آدم بود؛ بنابراین قدرت می‌بایست به اقتدار کلیسا محدود و مقید گردد. اما از نظر ماکیاولی قدرت لازمهٔ زندگی سیاسی بشمار می‌رود و حاکم باید عواملی را که در قدرت وی سستی ایجاد می‌کنند نابود کند. سرکوب مخالفین، نمایش پارسایی و پرهیزگاری، عدم واگذاری امور سیاست به بخت و تصادف، ایجاد رعب در دل اتباع، نادید گرفتن اصول اخلاقی و مذهب در صورت اقتضاء و جز آن برای حفظ قدرت لازم است. هدف حفظ قدرت است و این هدف ممکن است هر وسیله‌ای را برای دستیابی بدان توجیه کند. علم سیاست از نظر ماکیاولی علم موفقیت یعنی چگونگی انتخاب وسائل برای موفقیت در دستیابی به اهداف اساسی حفظ قدرت و نظم و امنیت است. بالاتر از ملاحظه مصلحت دولت و قدرت آن ملاحظه‌ای نیست؛ کاربرد اصول اخلاقی در مورد فن حکومت همان اندازه بی‌ربط است که در مورد فن کشتیرانی.

علم سیاست ـ علم سیاست مدرن به عنوان مطالعه فرآیندها و رفتار سیاسی با کاربرد روشهای علمی متداول در علوم طبیعی در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۲۰ تکوین یافت. به این معنا علم سیاست از اتخاذ مواضع نقادانه، ارزشگذارانه و تجویزی که ویژگی نگرشهای سنتی به دانش سیاسی بوده است، پرهیز می‌کند و بیشتر از طریق توصیف و طبقه‌بندی و استقراء در پی یافتن قواعد عام رفتار سیاسی است. علم سیاست مدرن در متن آئین اصالت اثبات، تجربه‌گرایی، لیبرالیسم و گسترش علائق تکنولوژیک تکوین یافته است و در نتیجه از اصول و ارزش‌های آن تأثیر پذیرفته است. از قرن هفدهم تحول انقلابی در علوم طبیعی علت بروز انگیزه‌ای برای علمی کردن دانش سیاسی شد. هابز از نخستین علمای سیاسی بود که کوشید روشهای علوم طبیعی را در مطالعه سیاست به کاربرد. وی از نظرگاه مکانیکی علوم جدید قدرت را به عنوان مفهوم اصلی علم سیاست پذیرفت. البته مفهوم قدرت در سیاست و در فیزیک یکسان نیست. کاربرد قدرت در سیاست برخلاف علوم طبیعی متضمن رفتاری معطوف به هدف و حاوی وجهی ارزشگذارانه در خصوص کسب مصلحت فردی است. در طی قرن ۱۹ در نتیجه گسترش چشمگیر علوم طبیعی علاقه به ایجاد علم جامعه و سیاست

افزایش یافت. نطفهٔ علم سیاست به معنای مدرن را باید در آثار سن سیمون و اگوست کنت جستجو کرد. سن سیمون بر آن بود که اخلاق و سیاست را می‌توان به صورت علم **اثباتی** درآورد. علم اثباتی مورد نظر او علمی بود که اعتبار احکام آن مبتنی بر شواهد عینی قابل اثبات باشد و نه تصورات ذهنی و فلسفی. سن سیمون و اگوست کنت استدلال می‌کردند که سیاست را می‌توان به صورت **فیزیک اجتماعی** عرضه کرد. هدف چنین علمی به نظر کنت کشف قوانین تغییرناپذیر ترقی بود. کنت خود قانون مراحل سه‌گانه ترقی (مراحل مذهبی، متافیزیکی و اثباتی) را به عنوان یکی از یافته‌های فیزیک اجتماعی یا جامعه‌شناسی خود عرضه کرد. وی اعتماد بی حد و حصری به روشهای علوم طبیعی داشت و می‌کوشید **علم سیاست** یا **فیزیک اجتماعی** را از طریق سیستماتیک کردن روشهای آن به مرتبه علمی تجربی ارتقاء بخشد. اساس معرفت‌شناختی اصالت اثبات اعتقاد به وحدت علم بود به این معنی که تمامی دیسیپلین‌های علمی اعم از علوم طبیعی و اجتماعی را می‌توان در نظام معرفتی واحدی جمع آورد. اصالت اثبات تأثیر عمده‌ای بر گسترش علوم اجتماعی در قرن بیستم گذاشت و زمینه اصلی گسترش مکتب رفتارگرایی را که مکتب مسلط بر علم سیاست مدرن بوده است فراهم آورد. مکتب رفتارگرایی بر ابعاد مشهود و آشکار فرآیندها و رفتار سیاسی تأکید می‌گذارد و مقولاتی مانند معنی، ارزش و محیط ذهنی و رفتار اجتماعی را که مورد تأکید مخالفین اصالت اثبات بوده‌اند نادیده می‌گیرد.

در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ در ایالات متحدهٔ آمریکا شیوه‌های آئین اثبات توسط دانشمندان سیاسی برای علمی کردن دانش سیاسی به کار گرفته شد. گردآوری داده‌ها، مشاهده، اندازه‌گیری و سایر روشهای کمی برای تبیین رفتار سیاسی به کار گرفته شد و به این ترتیب مکتب اثباتی رفتارگرایی بر علوم سیاسی آمریکا مسلط شد. از نظر تاریخی علم سیاست به معنایی مجزا از فلسفه سیاسی در سال ۱۸۸۰ با تأسیس مدرسه علوم سیاسی دانشگاه کلمبیا توسط جان برگس مورد شناسایی قرار گرفت، برخی از علمای سیاسی اولیه آمریکا مانند وودرو ویلسون به کاربرد نظریه تکاملی داروین در سیاست علاقه نشان دادند. شاید

مهمترین و اولین کتاب علم سیاست کتاب **روند حکومت** آرتور بنتلی بود که در سال ۱۹۰۸ منتشر شد. در این کتاب بنتلی با نفی احکام متافیزیکی و تجویزی و تأکید بر اینکه موضوع علم سیاست مانند هر علم دیگری حقایق تجربی است، علم سیاست را به عنوان مطالعهٔ رفتار گروهی تعریف کرد که اعم از دولت به عنوان یک سازمان اجتماعی است. علم سیاست اثباتی فارغ از قضاوت ارزشی در مکتب شیکاگو که در دهه ۱۹۲۰ شکل گرفت به اوج خود رسید. چارلز مریام در سال ۱۹۲۲ در کتاب ***ابعاد جدید سیاست*** بر کاربرد آمار و مشاهدات تجربی در علم سیاست مجدداً تأکید گذاشت. در همان سال والتر لیپمن کتاب ***افکار عمومی*** را نوشت که از نخستین آثار در نوع خود بود. رابطهٔ سیاست و روانشناسی مورد مطالعه هارولد لاسول قرار گرفت که در سال ۱۹۳۰ کتاب ***آسیب‌شناسی روانی و سیاست*** را منتشر کرد. مسائل اصلی مورد علاقه مکتب شیکاگو بحث تجربی از قدرت و روشهای اعمال آن، مطالعه رفتار سیاسی رأی‌دهندگان و مطالعهٔ انتخابات بود. مکتب شیکاگو تأثیر عمده‌ای در گسترش علم سیاست مدرن داشت، لیکن علیرغم کوشش این مکتب برای فراغت از قضاوت ارزشی و تجویزی روشن بود که کل مکتب رفتاگرایی و اصالت اثبات دارای تمایلات و تعصبات ارزشی آشکار و پنهانی است که مهمترین آنها پذیرش ارزشهای نظام لیبرالی بشمار می‌رود. پس از جنگ جهانی دوم علوم سیاسی آمریکا همچنان گرایش رفتاری خود را حفظ کرد و به مطالعه گروههای فشار، **حکومت پنهان**، رفتار دستگاههای حکومتی به صورتی مجزا از ساخت و وظائف قانونی آنها، رفتار احزاب سیاسی، افکار عمومی، رأی سیاسی و جز آن ادامه داد. رفتاگرایان معاصر تصور اساسی هابز از قدرت را حفظ کرده‌اند. رابرت دال از علمای سیاسی رفتارگرای مهم آمریکا قدرت در زندگی سیاسی را به نیرو در رابطهٔ مکانیکی تشبیه کرده است. از این نظر کاربرد قدرت سیاسی رابطه‌ای است که در آن بازیگر الف برای وادار کردن بازیگر ب به انجام کاری اقدام می‌کند. اگر الف بر ب فایق آید گفته می‌شود که الف بر ب در حوزه‌ای خاص اعمال قدرت کرده است! تحلیل اساسی علم سیاست رفتاری از قدرت چنین است. این تمایل به صورتی پیچیده‌تر به عنوان نظریه دوبعدی و نظریهٔ سه‌بعدی قدرت عرضه شده است، در

نظریهٔ دوبعدی گفته می‌شود که باید میان قدرت ابزاری و قدرت ساختاری تمیز داد. قدرت چهره‌ای پنهان نیز دارد، به این معنی که بازیگر الف بر علیه ب از آنچه به نفع او در ساخت نظام تعبیه شده است بهره می‌گیرد. بر اساس نظریه سه‌بعدی قدرت در نظریهٔ اول به اشتباه فرض می‌کنند که بازیگران قدرت منافع واقعی خود را تشخیص می‌دهند در حالی که اغلب چنین نیست زیرا ب ممکن است دربارهٔ منافع خود نظراتی کاذب داشته باشد. بنابراین مؤثرترین شیوهٔ اعمال قدرت وقتی صورت می‌گیرد که الف عقاید ب دربارهٔ منافع و مصالحش را شکل دهد.

در دهه‌های اخیر نگرش فونکسیونالیستی و سیستمی نگرش غالب در علوم سیاسی اثباتی مدرن شده است. نظریهٔ سیستمها با اتخاذ مفاهیم اصلی خود مانند تعادل، سیستم باز و بسته، آنتروپی، تخلیه قدرت، داده، بازده، پس‌خورد و جز آن از علوم مکانیکی، جامعه را همچون مجموعه‌ای مکانیکی از اجزاء فرض کرده است. دیوید ایستون درکتاب *سیستم سیاسی* (۱۹۵۳) نظام سیاسی را جزئی از کل نظام اجتماعی تعریف کرد که به عنوان یک سیستم فرعی دارای فونکسیون **توزیع آمرانهٔ ارزشها** در کل سیستم است. برخی دیگر از علمای سیاسی مدرن نگرشی سیبرنتیکی را وارد علم سیاست کرده‌اند. از این دیدگاه سیستم سیاسی شبکه‌ای از ارتباطات بوده و مانند سیستم‌های خودگردان واجد آگاهی، خاطره و اطلاعات است. بنابراین شرط تداوم سیستم سیاسی اخذ اطلاعات درباره محیط پیرامون سیستم و دربارهٔ اجزاء خود سیستم است. نگرش سیبرنتیکی نیز اساساً یکی از نگرش‌های سیستمی است. نگرش سیستمی به طور کلی دارای گرایشی محافظه‌کارانه است که از فلسفه ما در آن یعنی اصالت اثبات و رفتارگرایی ریشه می‌گیرد.

بنابراین علم سیاست مدرن در دامن رفتارگرایی که از درون پوزیتیویسم و امپرسیسم برخاسته بود پرورش یافت و به شیوه این فلسفه‌ها به وجه معنا و ارزش و غایت مندرج در رفتار اجتماعی بی‌توجه ماند و علم سیاست را از علائق و آرمانهای انسانی و خواست تغییر وضع موجود تجزیه کرد. به این معنی علم سیاست مدرن نیز به شیوهٔ فلسفهٔ اثباتی نه تنها در پی توضیح امر واقع بلکه مآلاً

بدنبال تأیید آن نیز بوده است. علم سیاست اثباتی مدرن از چند سو مورد انتقاد قرار گرفته است. یکی از نخستین انتقادات اساسی از گرایش اثباتی در علوم اجتماعی از جانب علمای مکتب علوم فرهنگی آلمان عرضه شده است. به نظر دیلتای و ریکرت که مهمترین نمایندگان این مکتب بودند علوم اجتماعی علوم روحانی یا فرهنگی هستند. ویلهلم دیلتای که این عنوان را وضع کرد مفهوم روح را از معنای متافیزیکی آن در فلسفه ایده‌آلیستی آلمان جدا کرد و به عنوان مفهومی تجربی در طبقه‌بندی پدیده‌های اجتماعی به کار برد. بر اساس نظر او سه دسته پدیده قابل تشخیص است: یکی پدیده‌های طبیعی و فیزیکی که موضوع علوم طبیعی‌اند؛ دوم حالات و روندهای روانی فرد که موضوع بحث روانشناسی و علوم مربوطه قرار می‌گیرد؛ و سوم پدیده‌های روحانی چون زبان، فرهنگ، ادبیات و نهادهای اجتماعی که موضوع علوم فرهنگی‌اند. پدیده‌های روحانی عینیت‌یافتگی ذهن انسان و بنابراین جزئی از حوزهٔ روح عینی یا فرهنگ‌اند. شاخص زندگی اجتماعی از زندگی طبیعی همین روح است. جهان اجتماعی مشحون از معنا، ارزیابی، تعبیر، نظر، اندیشه و نیات و مقاصد است و بر خلاف طبیعت جهانی فی نفسه با معنا است، بنابراین نمی‌توان همان روشها و علائق علوم طبیعی را برای شناخت عالم اجتماع به کار گرفت زیرا میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی تفاوتهای اساسی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی وجود دارد. مرزبندی میان علوم اجتماعی نیز جایز نیست زیرا همهٔ آنها با جهان یگانه‌ای سر و کار دارند. دیلتای بر آن بود که مظاهر هر روح را تنها می‌توان از طریق فرآیند ادراکی مشخصی بنام تفهیم دریافت. ماکس وبر نیز که این مفهوم را گسترش بیشتری بخشید بر آن بود که شناخت جهان اجتماع و رفتار اجتماعی بدون ملاحظهٔ وجه معنا و ارزش و غایات و نیّات انسانی به نحو کامل ممکن نیست. پدیده‌های اجتماعی و انسانی حاوی محتوای ذهنی و نیات و غایات اجتماعی‌اند. تفهم معطوف به این محتوای ذهنی است. شناخت درد و رنج اجتماعی را نمی‌توان با شناخت اختلال و خرابی در ماشین یکی گرفت. باید محیط ذهنی حاکم بر رفتارها و پدیده‌های اجتماعی را دریافت. البته دیلتای و وبر بر آن نبودند که تفهم تنها روش علوم اجتماعی است بلکه به نظر آنها باید آن

را برای تکمیل روشهای تعمیمی مرسوم در علوم دیگر بکار گرفت. همچنین وبر بر آن بود که چون در علوم اجتماعی پژوهشگر خود مستغرق جهان معانی و نیات و ارزشهاست به طریق اولی نمی‌توان به شیوهٔ علوم طبیعی میان عامل و موضوع شناخت در علوم اجتماعی جدایی لازم از نظر علوم اثباتی را ایجاد کرد. فریدریش هایک فیلسوف اطریشی‌تبار نیز بر آن است که پدیده‌های جهان اجتماعی را باید به عنوان محصول خواسته یا ناخواسته عمل معنی‌دار انسان تلقی کرد. به نظر او عمل انسانی معطوف به اشیاء و عینیاتی است که برحسب معیارهای ذهنی انسان طبقه‌بندی شده‌اند نه بر حسب ویژگیهای به اصطلاح عینی و خارجی. عالم اجتماعی تحت محدودیت‌های خاصی عمل می‌کند و آن محدودیت‌ها را حتی درونی می‌سازد و به این همه عنوان فراغت از داوری ارزشی داده می‌شود. منتقد دیگری به نام یوهان گالتونگ متفکر هلندی بر آن است که محدودیت اساسی تحقیق اجتماعی را باید در رابطه میان علمای اجتماعی و ساخت جامعه‌ای جستجو کرد که در آن زندگی می‌کنند. به عبارت دیگر باید دید رابطه میان ساخت علم و ساخت جامعه از چه قرار است وگرنه به دام تظاهر به عامیت و جامعیت اطلاق علم اجتماعی خواهیم افتاد. به نظر گالتونگ علم اجتماعی تا حد زیادی ساخت اجتماعی را در هر عصر بازتولید می‌کند به نظر او محتوای علوم اجتماعی بر حسب تحول ساخت جامعه از مدل جامعه محافظه‌کار به مدل لیبرال و مدل تکثیرگرا تغییر یافته است.

از دیدگاه دیالکتیکی نیز انتقاداتی اساسی بر نگرش اثباتی در علوم اجتماعی و سیاسی وارد شده است، در دههٔ ۱۹۳۰ در آمریکا متفکرین آلمانی مهاجری چون آدورنو، مارکوزه و آرنت به انتقاد از رفتارگرایی علوم سیاسی آمریکایی پرداختند. آنها بر آن بودند که علم سیاست مدرن رفتاری خود به علم تأکید بر ابعاد اثباتی و پرهیز از پرداختن به مسایل هنجاری مبین بحران سیاسی غرب است. از نظر آنها رفتارگرایی خطر بزرگی برای اندیشهٔ عقلانی و نقادانه و ارزش‌گذارانه که لازمهٔ دموکراسی راستین است به شمار می‌رفت. بر اساس استدلال آنها رشد علم سیاست مدرن بازتاب گسترش روح تکنولوژیک است که در آن ارزشها و خواستهای راستین و عقلانی انسان به نفع علائق ابزاری فراموش

شده‌اند. از دیدگاه دیالکتیکی که در آثار برخی از نویسندگان مزبور در برابر روش اثباتی قرار داده شد واقعیت امری پرتناقض، منقطع و در حال تغییر است و هیچگاه به وضع نهایی و ثابت نمی‌رسد تا به حکم آئین اثبات در احکام و قضایای ثابت و مستقل از تأثیر زمان بازتولید گردد. مقولات ایستا و سادهٔ منطق صوری آئین اثبات نمی‌توانند واقعیت متحول و پیچیدهٔ زندگی اجتماعی را بازتولید نمایند. همچنین جهان اجتماعی جهانی یگانه و پیوسته است و بنابراین حوزهٔ صرفاً سیاسی وجود ندارد تا موضوع **علم سیاست** قرار گیرد.

۱۲
جامعه‌شناسی مذهبی ماکس وبر و جایگاه اسلام در آن

پیشگفتار

یکی از مهمترین مسائل روزگار ما، هم از نظر مطالعات علمی و هم از دیدگاه ملاحظات علمی، مسأله توسعه و عقب‌ماندگی است. علیرغم گسترش فزاینده ادبیات معاصر در مورد این مسأله، کشف و طرح علمی آن دست کم به اواسط قرن نوزدهم بازمی‌گردد. بخش عمده‌ای از ادبیات معاصر درباره رشد و عقب‌ماندگی، توضیح شکاف عمیق موجود در جهان از این نظر را در عوامل برون‌مرزی و جهانی چون استعمار و استثمار جستجو می‌کند. براساس این دیدگاه مسأله توسعه و عدم توسعه هردو با هم پیدا شدند و لازم و ملزوم یکدیگر هستند: پیش از پیدایش اوضاع کنونی، همه مناطق جهان تقریباً در شرایط یکسانی بسر می‌بردند و در همه جا وجه تولید سرواژ و نظام اجتماعی فئودالیته کم‌وبیش استوار بود. فروپاشی فئودالیته در غرب موجب انباشت سرمایه تجاری گردید لیکن این انباشت داخلی برای توسعه کافی نبود. تنها انتقال مازاد اقتصادی از سایر نقاط جهان موجب تسریع انباشت سرمایهٔ لازم در اروپا گردید. بنابراین توسعه و عقب‌ماندگی در درون ساخت سرمایه‌داری جهانی با هم پیدا شدند و شرایط جوامع عقب‌ماندهٔ کنونی را نمی‌توان در تاریخ گذشته جوامع پیشرفته یافت.[۱]

---

۱. ر.ک. پل باران، *اقتصاد سیاسی رشد*، ترجمهٔ کاوهٔ آزادمنش، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹،

به این ترتیب بخشی از جامعه‌شناسی توسعه در زمان ما نقش و تأثیر عوامل داخلی چون شیوهٔ تولید، ساخت قدرت سیاسی و فرهنگ مذهبی را نادیده گرفته است. استثمار جهانی می‌تواند توضیحی بر تشدید عقب‌ماندگی باشد، لیکن برای توضیح منشأ اختلافات میان تمدنها و مناطق مختلف جهان کافی به نظر نمی‌رسد. مارکس و انگلس نیز در اشارات خود به آنچه ما امروزه توسعه غرب و عقب‌ماندگی شرق می‌نامیم، علت اساسی را در عوامل داخلی یعنی در تفاوت میان فئودالیتهٔ غرب و شیوهٔ تولید آسیائی در شرق می‌یافتند. به نظر آنها مسئلهٔ کمبود آب در سرزمین‌های شرقی مستلزم آبیاری مصنوعی، تضمین استفاده عمومی از آب و دخالت قدرت مرکزی بود و این خود پایهٔ شیوهٔ تولید آسیائی و روبنای سیاسی آن یعنی استبداد شرقی و فقدان مالکیت خصوصی بر زمین را تشکیل می‌داد. بنابراین به علت کنترل بوروکراسی بر مالکیت و درنتیجه عدم پیدایش اشرافیت مستقل زمین‌دار، جوامع شرقی فاقد مبارزه طبقاتی و بنابراین **فاقد تاریخ** بودند. درنتیجه جامعهٔ شرقی بخودی خود از مرحلهٔ شیوهٔ تولید آسیائی به سرمایه‌داری منتقل نشد و برای این حرکت نیازمند نیروئی خارجی بود که همان سرمایه‌داری جهانی بوده است.[1]

ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) جامعه‌شناس بزرگ آلمانی و یکی از بنیانگذاران علم جامعه‌شناسی نوین نیز اصولاً به مطالعهٔ تطبیقی تمدنهای جهان و بخصوص تمدنهای شرق و غرب در رابطه با مسأله پیدایش و عدم پیدایش سرمایه‌داری و توسعه به معنای معاصر آن نظر داشت. در توضیح این مسأله، وبر

فصول ۵، ۶، ۷؛ ا. گ. فرانک، ***توسعهٔ توسعه‌نیافتگی در برزیل***، ترجمه سهراب بهداد، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۹؛ و ولفگانگ مومسن، ***تئوریهای امپریالیسم***، ترجمه کورش زعیم، امیرکبیر، ۱۳۶۳، فصل ۵.

۱. ر.ک. کارل مارکس گردوندریسه: ***مبانی نقد اقتصاد سیاسی***، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، نشر آگاه، تهران، ۱۳۶۳. برنرگن مور نیز در کتاب زیر بر اساس اندیشه‌های مارکس بر این عقیده است که جوامع شرقی خود فاقد مکانیسم درونی جهت انباشت سرمایه و هدایت آن به سوی تمرکز صنعت بودند:

B. Moore J,*Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Penguin 1967.

ظاهراً به عوامل فکری و مذهبی بهای بیشتری می‌دهد لیکن درنهایت تحلیل او مجموعهٔ پیچیده و مرتبطی از عوامل مذهبی، اجتماعی و سیاسی را تشکیل می‌دهد. هدف این مقاله نخست بررسی چهارچوب اندیشهٔ وبر در رابطه با جامعه‌شناسی مذهب و تمدنهای جهان و سپس دیدگاه او درباره مذهب اسلام و جوامع اسلامی در ارتباط با مسأله عدم توسعه سرمایه‌داری و صنعت در این جوامع می‌باشد. در پایان نیز انتقادات عمده‌ای که بر نظرات وبر درباره اسلام وارد گردیده است گفته خواهد شد.

۱. ساخت اندیشهٔ ماکس وبر و جایگاه جامعه‌شناسی اسلام در آن

محور مرکزی جامعه‌شناسی وبر چگونگی ارتباط اعتقادات مذهبی با ساختهای اجتماعی و اقتصادی است. تا اندازه‌ای مطالعات وبر دربارهٔ سازمان اقتصادی جامعه، سیستم‌های سیاسی، بوروکراسی و حقوق خود دنباله طبیعی جامعه‌شناسی مذهب می‌باشد. وی گرچه نخست مسأله رابطه مذهب و اقتصاد را در مورد چگونگی پیدایش سرمایه‌داری عقلانی در غرب و ارتباط آن با مذهب پروتستان پیش می‌کشد، لیکن تعمیم منطقی این اندیشه در سطح جهان او را به مطالعهٔ تطبیقی مذاهب و تمدنها می‌کشاند. سئوال اساسی وبر این است که چرا سرمایه‌داری بورژوائی، عقلانیت اقتصادی و نظام قانون عقلانی تنها در غرب پیدا شد.

وبر در کتاب *اخلاق پروتستان و روحیهٔ سرمایه‌داری* که نخست بصورت دو مقالهٔ مفصل در ۱۹۰۴ و ۱۹۰۵ منتشر گردید، این پرسش را پیش می‌کشد که آیا تصورات مذهبی انسان از خدا و جهان می‌تواند بر روابط اجتماعی و بخصوص حوزهٔ اقتصادی جامعه مؤثر باشد. این پرسش برای وبر از این تجربهٔ تاریخی برمی‌خیزد که اغلب سرمایه‌داران غرب پروتستان‌نشین بوده‌اند.[1] بنظر وبر ریشهٔ این پدیده به رفرماسیون یا جنبش اصلاح دین بازمی‌گردد. مذهب پروتستان

1. Max Weber, ***Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism***, New York, 1958, p. 35.

بخصوص کالوینیزم بمراتب بیش از مذهب کاتولیک نسبت به آسایش دنیوی و لذت‌طلبی سخت‌گیری نشان داده است. به نظر وبر ویژگیهای اقتصادی آن مذهب بایستی علت ارتباط میان فعالیت سرمایه‌دارانه و پروتستانتیزم بوده باشد. برخلاف انگلس که سابقاً پروتستانتیزم را بازتاب اعتقادی توسعه اولیهٔ سرمایه‌داری بشمار آورده بود،[1] وبر در آغاز عکس چنین رابطه‌ای را در نظر داشت به این معنی که مذهب پروتستان عنصری مذهبی وارد زندگی اقتصادی فرد مؤمن نمود که جمع‌آوری ثروت را نه عملی غیراخلاقی بلکه وظیفه‌ای مذهبی قلمداد می‌نمود. از نظر وبر روحیه سرمایه‌داری معاصر به معنی «کسب پول هرچه بیشتر به همراه پرهیز از هرگونه لذت»[2] می‌باشد به نظر او پیدایش اندیشهٔ عقلانی در اقتصاد بعنوان وظیفه‌ای مذهبی[3] از پروتستانتیزم برخاست که امور مادی زندگی را در یک چهارچوب فراگیر مذهبی فرو برد و رستگاری را مادی و دین را دنیوی ساخت.[4]

کالوینیزم سرچشمه اصلی روح سرمایه‌داری و **زهد و ریاضت‌کشی اینجهانی** بود. این مذهب به نظر وبر دارای سه رکن عمدهٔ اقتصادی است: ۱) جهان جهت تعظیم شأن خداوند آفریده شده است؛ «خداوند بخاطر انسانها وجود ندارد بلکه انسانها به خاطر خداوند وجود دارند»[5] ۲) عقل انسان نیّات خداوند را درنمی‌یابد؛ ۳) اعتقاد به مشیّت الهی و اینکه تنها گروه کوچکی از مؤمنان برای نیل به رستگاری ابدی برگزیده شده‌اند و اینکه عمل انسان در تغییر این مشیّت اثری ندارد. کالوینیزم به این ترتیب مؤمن را به انزوای درونی شگرفی می‌کشاند: «در مورد مسئلهٔ رستگاری ابدی که مهمترین مسأله در زندگی انسان عصر رفرماسیون بود، انسان مجبور بود تنها براه خود رود تا به سرنوشتی که از ازل برای او تعیین شده بود برسد».[6] پس کالوینیزم منکر تأثیر هرگونه شفاعت و میانجیگری در نزد خداوند شد. اما برای هر مؤمن پروتستان این پرسش پیش می‌آید که «آیا من از

---

1. A. Giddens, ***Capitalims and Modern Social Theory***, Cambridge U.p. 1971, pp. 189-90; 210-11,
2. Weber, op. cit, p. 53.
3. Calling
4. Ibid, p. 78.
5. Ibid, p. 102.
6. Ibid, p. 104.

زمرۀ برگزیدگان هستم؟» بتدریج دو پاسخ مرتبط بهم برای این پرسش پیدا شد: ۱) فرد مؤمن باید خود را الزاماً از برگزیدگان بداند و هرگونه شکی در این باره نشانۀ بی‌ایمانی خواهد بود. ۲) فعالیت شدید اقتصادی بهترین وسیله حفظ این اطمینان خاطر است. بنابر این فعالیت اقتصادی نه راه دستیابی به رستگاری بلکه نشانۀ ایمان به برگزیده بودن به شمار می‌رود. بخصوص کاهلی مهمترین گناه تلقی می‌شود[1] و آرزوی فقیر بودن چون آرزوی بیمار بودن مورد سرزنش قرار می‌گیرد.[2] تنها سرگرمی و دلخوشی مؤمن در این جهان امید رستگاری اوست که با زندگی اقتصادیش سخت گره خورده است.

به نظر وبر اخلاق پروتستان یکی از عوامل عقلانی شدن زندگی اقتصاد و بنابراین یکی از علل پیدایش سرمایه‌داری بوده است. اما به نظر ریمون آرون، وبر تأکید دارد که «پروتستانتیزم علت منحصر به فرد سرمایه‌داری نیست بلکه یکی از علل [سرمایه‌داری] یا بهتر بگوئیم یکی از علل برخی از جنبه‌های سرمایه‌داریست.»[3]

اخلاق پروتستان پایه مطالعات بعدی وبر درباره مذاهب و تمدنها بود. در کتابهای ***جامعه‌شناسی مذهب***، ***مذهب چین***، ***مذهب هند*** و ***یهودیت باستان***، وبر مسأله ارتباط میان اعتقادات مذهبی و اشکال فعالیت اقتصادی را در سطح جهان مطرح ساخت. در این رسالات وبر در پی آن است که تفاوتهای اساسی تمدنهای مختلف در شیوۀ فکر اقتصادی و انگیزش یا جلوگیری از رشد سرمایه‌داری را با متغیر مذهب توضیح دهند. استدلال وبر این است که در اروپا، چین و هند، درجه تأثیر عوامل مادی در پیدایش سرمایه‌داری معاصر تقریباً مساوی بود؛ تنها دیدگاههای مذهبی عامل تفاوتهای اساسی تمدنهای مذکور در این زمینه بوده‌اند. اما تحلیل وبر در عمل بسیار پیچیده‌تر از این است: بررسی وبر دربارۀ اخلاق اجتماعی مذاهب بزرگ او را به تحلیلی از گروهها و منافع اجتماعی و تأثیر آنها

1. Ibid, p158.
2. Ibid, p. 163.

۳. نقل قول در ژولین فروند، ***جامعه‌شناسی ماکس وبر***، ترجمۀ عبدالحسین نیک گهر، نشر نیکان، تهران ۱۳۶۲، صص ۱۶-۲۱۵.

در شکل‌گیری و تداوم اخلاق اجتماعی مذهب می‌کشاند.[۱] بنابر این وبر مجموعهٔ پیچیده‌ای را در نظر دارد که در آن ۱) تأثیر اخلاق اقتصادی درونی مذهب بر مسأله توسعه سرمایه‌داری عقلانی، ۲) تأثیر منافع گروههای اجتماعی بر روح مذهب و ۳) تأثیر عوامل سیاسی و اجتماعی مانند نوع سلطهٔ سیاسی، میزان رشد شهرها و جز آن موردنظر قرار گرفته‌اند. این نتیجه‌گیری از بررسی آثار وبر دربارهٔ مذهب، بخصوص **جامعه‌شناسی مذهب**[۲] بر می‌آید.

در این کتاب اندیشهٔ وبر معطوف به تحول جوامع از مرحله بدوی به مرحلهٔ عقلانی، یا از جادو به مذهب است. به نظر او هیچ جامعه‌ای فاقد آنچه ما مذهب می‌نامیم نبوده است. در هر جامعه تصویر و تصوری از یک نظم مافوق طبیعی وجود دارد، اما چنین تصویری اساساً معطوف به علائق علوی و مافوق مادی نیست. از این نقطهٔ عزیمت وبر به بررسی دگرگونیهای بعدی در حوزهٔ مذهبی می‌پردازد. باید تأکید کرد که او به مذهب نه به عنوان یکی از پایه‌های ثبات جامعه بلکه به عنوان منبع تحولات اجتماعی می‌نگرد.[۳] هر سیستم مذهبی ابتدایی دارای دو گروه جادوگر و روحانی است. جادوگر به مسائل روزمره می‌پردازد در حالی که کار روحانیان به شکل کیشی سازمان یافته در می‌آید. نیروهای جادوئی مورد نفوذ و نیروهای مذهبی مورد عبادت قرار می‌گیرند بنابراین در هر سیستم مذهب ابتدائی دو مفهوم جداگانه از نظم مافوق طبیعی حاصل می‌گردد. کیش روحانیون در جوامع ابتدائی بیشتر از کار جادوگران مستعد تحول و عقلانی شدن است، زیرا به زندگی انضباط بیشتری می‌بخشد. جادو منبع تابو است که اعمال خاصی را منع می‌کند. در حالی که کیش روحانیان منشأ اخلاق مذهبی است که وظیفه‌اش توصیه شیوهٔ عمومی رفتار اجتماعی است. به علاوه مفهوم الوهیت در مذاهب ابتدائی اصولاً بر دو گونه است: ۱) الوهیتی که جزئی

---

۱. در *اخلاق پروتستان* این گونه تحلیل از پروتستانتیزم نیز توصیه شده است (ص ۵۵) اما چنانکه خواهیم دید تفصیل این گونه تحلیل از مذهب پروتستان در **جامعه‌شناسی مذهب** آمده است.

2. Max Weber, ***Sociology of Religion***, tr. E. Fischoff, Methuen & Co Ltd, London 1965.

3. Ibid, Ch. I.

از جهان است و با انسانها رابطه دارد (مفهوم جهان ـ ذاتی الوهیت) ۲) الوهیتی که واضع قانون از بالاست و خارج از جهان قرار دارد (مفهوم علوی).[1]

عامل اساسی تحول از مذهب ابتدائی به مذهب منظم و عقلائی پیامبر است. پیامبر با اعلام تحول از نظم قدیم به نظم جدید مذهبی خود در تضاد با نظم موجود مذهبی قرار می‌گیرد. اما پیام او وقتی پیروز می‌شود که با منافع اجتماعی گروهی درهم آمیزد (تفصیل در پایین). پیامبری خود بر دو گونه است: **اخلاقی و نمونه‌ای. پیامبر نمونه‌ای** بر اساس شیوه زندگی خود مدلی برای راه زندگی ارائه می‌دهد اما پیروی از آن اجباری نیست؛ او خود را نه فرستاده بلکه **مجرای** خداوند می‌داند (مثل بودا و کنفوسیوس). اما **پیامبر اخلاقی** رسالتی می‌آورد که پیروی از آن وظیفهٔ مردم می‌شود و خود را فرستاده خدا می‌داند (مذاهب سامی).[2]

در نتیجه پیدایش پیامبر مذهب عقلانی می‌گردد. مسیر عقلانیت مذهب هود از سه جزء تشکیل می‌شود: ۱) توضیح منطقی و عقلی اندیشه‌های مذهبی که اصولاً از تصور انسان نسبت به خود و مقام خویش در جهان برمی‌خیزد؛ ۲) ارتباط دادن میان رفتار انسان و نظم مافوق طبیعی توسط وضع ضمانت اجراهای مذهبی؛ و ۳) ایجاد تعهد و تکلیف عملی برای انجام اندیشه‌های مذهبی.[3] پیدایش **جامعه مذهبی** نتیجهٔ این مسیر عقلایت است. مفاهیم جهان ـ ذاتی و علوی الوهیت در واقع در مراحلی مسیر اصلی عقلائی شدن مذهب هستند، اما به نظر وبر نهایت عقلانیت مذهب توحید است که تنها در یهودیت و اسلام حاصل گردیده است.

اما پس از عقلائی و نهادینه شدن مذهب، مسئلهٔ بعدی که پیش می‌آید مسئلهٔ تنش و فاصله میان نظم اخلاقی مذهب و تجربیات روزمره مؤمنان است. اگر مذهب زیاد عقلانی نشده و در حد جادو مانده باشد امکان حل این تنش

---

1. Ibid, Chaps. II, III.

۲. پیامبر نمونه‌ای متعلق به مفهوم جهان ـ ذاتی الوهیت است و پیامبر اخلاقی به مفهوم علوی الوهیت.

3. Ibid, Chaps. IV, V.

بیشتر است چون جادو با احضار عوامل فوق طبیعی بصورت روزمره این تنش‌ها را رفع می‌کند. اما اگر نظم مذهبی بیشتر عقلانی شده باشد تنش بیشتر و امکان حل آن کمتر می‌شود. مؤمنان در زندگی روزمره با حوادثی روبرو می‌شوند که از دیدگاه مذهبی بی‌معنی و فاقد توضیح است (مثل مسأله شر و درد و رنج که بر سر مؤمنان واقعی می‌آید.) بخصوص مذاهب بزرگ عقلانی شده همواره با مسائل دنیوی در تنش هستند. کوشش برای رفع این تنش و فاصله و معنی بخشیدن به امور روزمره مذاهب بزرگ را در جهات و مسیرهای متفاوت می‌اندازد. اصولاً سه نوع کوشش در این راه به عمل آمده است[۱]: ۱) در مذاهب مبتنی بر مفهوم جهان ـ ذاتی الوهیت راه‌حل به شکل توسعهٔ هر چه بیشتر زمان بدست می‌آید. مثلاً در هند این راه‌حل به فلسفهٔ کارما انجامید[۲] که معتقد به عدم امکان ایجاد عدالت را بسیار گسترده‌تر از واحد زمانی زندگی فرد می‌گیرد. (راه تفکر و تصوف) ۲) در مذاهب استوار بر مفهوم علوی الوهیت، خلقت ذاتاً محتوم و مستعد برای ایجاد راه‌حلی جهت رفع فاصله موجود از طریق ایجاد جهانی کاملاً منطبق با مقتضیات مذهب دانسته می‌شود.[۳] نمونهٔ اصلی این راه‌حل کالوینیزم

---

۱. Theodicy یا توجیه عدالت خداوند (از ریشه یونانی Theos=خدا و diké=عدالت) به معنی سازش دادن میان اصل عادل بودن خداوند با شر موجود در جهان است. مثلاً گاتفرید لایبنیتز فیلسوف قرن ۱۷ آلمان، در کتابی تحت همین عنوان، از عدالت خداوند علیرغم وجود شر در جهان دفاع کرد. اصولاً هر گونه کوشش برای دفاع از عدالت مطلق خداوند به منظور حل مشکل فلسفی شر در جهان تئودیسی خوانده می‌شود.

۲. کارما (Karma) بر اساس اصل کارما که یکی از راههای رستگاری در مذهب هندو است، جهان مجموعه‌ای همبسته است که در آن پاداش و مجازات اخلاقی گناه و ثواب در این جهان، در سرنوشت روح فرد در زندگی‌های بعدی که به کرات در قالب حیوان، انسان و یا خداوند حلول می‌کند، داده می‌شود. بنابراین سیه‌روزی و بدبختی در این جهان لزوماً مجازات گناهان مرتکب شدهٔ فرد در زندگی قبلی است. پس کارما یک نظام خودکار پاداش و مجازات جهانی است که خداوند به مفهوم علوی آن در این نظام فعالیت ندارد: ر. ک.. Weber, *Sociology of Religion*, pp. 145-6.

۳. این نکته شاید بی‌ارتباط با این مسأله نباشد که اندیشه‌های مدینه فاضله بیشتر در متن فرهنگ مذاهب سامی (علوی) پیدا شده‌اند تا در فرهنگ مذهب **جهان ـ ذاتی**.

است که حل نهایی تنش را وابسته به روابط میان خداوندی قهار و دور از دسترس و جهان مخلوق می‌داند و وسیلهٔ آن فعالیت اقتصادی است. (راه ریاضت‌کشی) ۳) راه‌حل زرتشت است که مفهوم منازعه دائمی و نامعینی میان نیکی و بدی را پیش می‌کشد. این مفهوم منطقی است اما به جای آنکه راه‌حلی باشد در واقع توجیه فلسفی عدم امکان حل مسأله است.[۱]

به این ترتیب وبر معتقد است تنها دو راه اصولی برای حل تنش مذکور وجود دارد: راه اول که راه فرار از منازعات اینجهانی است و راه دوم که راه سلطه بر جهان است و می‌کوشد وضع جهان مادی را با مقتضیات اخلاقی مذهب هماهنگ سازد. صرف‌نظر از اینکه فرد رستگاری خواه کدامیک از این دو راه را انتخاب کند وی در عین حال مواجه با انتخاب دیگریست: ۱) او ممکن است در عین طلب رستگاری از گسستن از نظم نهادینهٔ جهان پرهیز کند (اینجهانی باشد)؛ ۲) ممکن است از جهان منزوی گردد (آنجهانی شود). پس، از ترکیب راههای بالا چهار راه رستگاری پیدا می‌شود به این شکل:

راههای گریز از تنش میان دین و دنیا

نوع راه حل / نگرش به جهان	اینجهانی	آنجهانی
ریاضت کشی	مذهب پروتستان (بخصوص کالونیزم) (۱)	مذهب کاتولیک مذهب هندو (مذاهب جهان‌گریز) (۲)
تصوف و تفکر	فرقه‌های صوفیانه (۳)	مذاهب بودا تائوئیسم (۴)

راه‌حل ریاضت‌کشی و زهد اینجهانی ریشه در مذاهب سامی و علوی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام داشته و هیچگونه سنخیتی با مذاهب جهان ذاتی ندارد. در این راه‌حل هدف سلطه بر جهان مادی است. در مقابل ریاضت‌کشی آنجهانی، زهد اینجهانی از جهان نمی‌گسلد و می‌کوشد آن را به نحوی عقلانی سازد که به درد رستگاری که مهمترین مسأله فرد مؤمن می‌باشد بخورد.[۲] البته

1. Ibid, Chaps. IX.

2. H. Gerth and C. Wright Mills, (eds) From Max Weber: ***Essays in Sociology***,

این راه‌حل جهان مادی را جهانی فاقد ارزش غایی و نهایی اعلام داشته و فعالیتهای دنیوی را تنها وسیلهٔ جهت نیل به رستگاری می‌داند، برخلاف زهد آنجهانی که میان دنیا و مسأله رستگاری رابطه وسیله و هدف ایجاد نمی‌کند. هر چند زاهد آنجهانی نیز **فعال** است ولی فعالیت او اینجهانی نیست چنانکه فعالیت زاهد بودائی متوجه رهائی از چرخ باززائیهای مکرر است.[1] «تنها در اخلاق کار و وظیفهٔ دنیوی در مذهب پروتستان جهان به عنوان وسیله ایفای وظائف مذهبی بر اساس رفتاری عقلانی دارای معنا و اهمیتی مذهبی.و بی‌نظیر است»[2] مسئلهٔ پیچیده زهد اینجهانی در این است که خود بالمآل ثروت و مکنتی را ایجاد می‌کند که در آغاز بر علیه آن برخاسته است.[3]

در مقابل، ریاضت‌کشی آنجهانی در پی منکوب کردن لذات و علائق مادی به سود رستگاریست. در زهد اینجهانی مؤمنان وسیلهٔ اجرای نیات خداوند هستند، در حالیکه در ریاضت‌کشی آنجهانی مؤمن مجرای وجود خداوندست. در اولی عمل مؤمن در جهت سلطه بر جهان از طریق اشتغال دنیویست؛ در دومی مؤمن بجای سلطه بر جهان از آن پرواز می‌کند. در اینجا «مؤمن باید خاموش باشد تا خداوند سخن بگوید.» در واقع هر دو مذهب در پی رستگاری و از جهان گریزانند لیکن وسیله زهد اینجهانی سلطه بر جهان و وسیلهٔ ریاضت‌کشی آنجهانی انکار جهان است. کار اقتصادی حواس زاهد آنجهانی را پراکنده می‌کند، بنابراین او تنها زکات می‌گیرد و گدائی می‌کند.[4] راه‌حلهای صوفیانه هر گونه دلبستگی اینجهانی را مانع دلبستگی به خدا و رستگاری می‌دانند (راه‌حل ۴) و یا دست‌کم، گر چه صوفی برای فرار از درگیری با جهان نمی‌کوشد اما علائق دنیوی را از هر گونه معنا و اهمیت مثبت تهی می‌سازد (راه‌حل ۳). میان نمایندگان اینگونه طرز فکر و نمایندگان مذاهب بزرگ نهادینه شده همواره منازعه و اختلاف وجود داشته است. در اسلام میان علما و صوفیان و در چین میان

Routledge&

1. Ibid, p. 292.

2. Weber, *Sociology of Religion*, p. 182.

3. Weber, H. Gerth, op. cit. p. 332.

4. Weber, *Sociology of Religion*, ch. Xi.

سردمداران رسمی مذهب کنفوسیوس و بودائیان و تائوئیان[1] چنین منازعه‌ای همواره درگیر بوده است.[2] مذاهب صوفیانه بخصوص خواص مذهبی آنها اغلب نسبت به زندگی اقتصادی احساس بیگانگی و دشمنی کرده‌اند. تصوف و پرواز از جهان منازعه میان اقتصاد و مذهب را با فراموش کردن اقتصاد حل می‌کند: «صوفی سرش را می‌بازد و در برابر درخواست سائل همه چیز را می‌دهد. تصوف راه بی‌نظیری برای گریز از این جهان است، بصورت اخلاص وارداتی بی‌هدف... بخاطر فحشای مقدس روح.»[3]

چنانکه اشاره شده، از نظر وبر مذهب اصولاً از آغاز صرفاً متوجه علائق علوی و مافوق مادی نبوده است. «از آغاز ارزشهای مقدس مذاهب ابتدائی و نیز مذاهب دارای فرهنگ و پیامبر و یا بدون پیامبر، خیرات مادی این جهان مانند تندرستی، زندگی دراز و ثروت بوده‌اند. مذاهب چینی، ودا، زرتشتی، عبری قدیم و اسلام... و هندو و بودائی همه چنین خیراتی را پیشنهاد می‌کردند.»[4]

اما چنانکه در بحث وبر دربارهٔ گروههای اجتماعی حامل مذاهب خواهیم دید، بازتاب دیدگاهها و منافع گروههای خاص اجتماعی برخی از مذاهب بزرگ را جهانگریز ساخت و برخی دیگر را همچنان جهانپذیر باقی گذاشت. مذاهب جهانپذیر یعنی مذهب کنفوسیوس، اسلام و یهودیت برخلاف مذاهب ریاضت‌کشی آنجهانی که به سادگی از مال و منال دنیوی چشم می‌پوشند، دنیا را فراموش نمی‌کنند و نیز برخلاف مذاهب ریاضت‌کش اینجهانی زندگی مادی را وسیلهٔ نیل به هدف رستگاری قرار نمی‌دهند. به این تعبیر مذاهب جهانپذیر اصولاً مذاهب زهد و ریاضت‌کشی نیستند. بنظر وبر اسلام و یهودیت در راه پیشرفت خود بسوی ریاضت‌کشی اینجهانی بازداشته شدند. این بازماندگی بدان

---

۱. تائوئیسم: مذهب عرفانی چین بوده که بر اساس آموزشهای کتاب **تائو ـ ته ـ کیگ** نوشته لائوتزه قرار داشته است. پیروی از تائوئیسم مستلزم دست کشیدن از فعالیتهای دنیوی و توسل به زهد آنجهانی و شهود و مکاشفه بوده است. این مذهب از قرن پنجم میلادی در برابر مذهب دیوانی کنفوسیوس در چین رشد نمود.

2. Weber: H.Gerth, op. cit.p288.   3. Ibid, p. 333.

4. Ibid p. 277.

جهت بود که یهودیت به گروه قومی مشخصی و اسلام به جامعه‌ای سیاسی مقید باقی ماند. بعبارت دیگر هیچیک از این مذاهب شاهد جدائی دین و دولت نشدند.[1] مسیحیت کاتولیک نیز از سیر بسوی زهد اینجهانی عقب ماند زیرا نظام مذهبی آن میان اشتغالات روحانی و دنیوی فرد فاصله انداخت، به نحوی که تعهدات مذهبی او را از ملاحظات دنیویش جدا ساخت. مذهب کاتولیک با ایجاد امکان آمرزش تک‌تک گناهان، برخلاف مذهب پروتستان، توجهی به رستگاری کلی زندگی فرد نداشت. مذهب دولتی کنفوسیوس نیز مخالف هرگونه تئوری رستگاری بود و چون اصولاً با جهان تضاد نداشت، راه‌حلی برای گریز از چنین تنشی ایجاد نکرد. مذهب کنفوسیوس «نظریهٔ عقلانی انطباق با جهان بود و نه مذهب سلطهٔ عقلانی بر آن».[2] به این ترتیب از جهانپذیری مذهب کنفوسیوس، جهانگریزی مذهب بودا، جهانگشایی اسلام و یا انتظارات مسیحائی یهودیت راهی به سوی کنترل عقلانی بر جهان نبود.[3]

در بالا گفتیم که تحلیل وبر از روح و اخلاق اجتماعی مذاهب جهان پیچیده‌تر از تحلیل ظاهراً یکجانبه او در اخلاق پروتستان است. به نظر وبر در *جامعه‌شناسی مذهب*، جهان‌بینی و اخلاق مذاهب بوسیله گروهها و منافع اجتماعی خاصی پرورده می‌شود و تداوم می‌یابد. بنابراین گر چه انگیزه اولیه تحول در مذهب و سیر آن بسوی عقلانیت کاریزمای پیامبران است، لیکن پذیرش و پاسخ اقشار گوناگون اجتماعی این انگیزه اولیه را نهادینه می‌سازد. بنابراین وبر تا جائی که به اخلاق اقتصادی مذاهب بزرگ مربوط می‌شود میان روح مذهب فی نفسه یا روح غیرعقلانی مذهب و ایدئولوژی گروه اجتماعی حامل آن مذهب تمایزی قائل نمی‌شود. به این ترتیب در جامعه‌شناسی مذاهب، کار اصلی وبر این است که نشان دهد تحت چه شرایط اجتماعی الهامات پیامبرانه یک مذهب نخست به صورت شیوه زندگی یک گروه اجتماعی مشخص

1. Weber, ***Sociology of Religion***, p. Liii.

2. Ibid.

3. Ibid p. 270.

درمی‌آید و سپس از آن راه به جهان‌بینی عمده یک تمدن تبدیل می‌شود.[1] میان هر مذهب و **گروه حامل** آن **رابطه انتخابی**[2] وجود دارد. به این معنی که: «در جریان نهادینه شدن هر مذهب، پیروان آن مذهب، خصوصیاتی از اندیشه‌های مذهبی را **انتخاب می‌کند** که با آنها احساس **رابطه‌ای نزدیک** می‌کنند.[3] ادامهٔ کاریزمای مذهبی خود نیازمند وجود گروهی است که آن را حمل کند. هر یک از این گروهها سرانجام گروه مسلط **حاملان فرهنگ** شده و با شیوه اندیشه و زندگی خود آهنگ روابط اجتماعی جامعه خویش را معین می‌کنند. به این ترتیب وبر هر مذهب را به گروه اجتماعی خاصی ارتباط می‌دهد.

وبر از چندین گروه حامل فرهنگ مذهبی گفتگو می‌کند:

۱) گروههائی که دارای مسئولیت‌های دولتی هستند مانند بوروکراتها و اشراف فئودال اصولاً تمایلی به مذهب رستگاریخواه ندارند. آنها جهت قدرت خود بر حفظ منابع موجود مشروعیت سیاسی تأکید می‌ورزند. اگر این طبقه گروه حامل مذهب باشند، بر مذهب روح مناسک و شعایر رسمی دولتی مسلط می‌گردد و مذهب وسیله حفظ نظم و امنیت می‌شود.[4]

در مذهب کنفوسیوس، چنین طبقه‌ای از دیوانسالاران گروه حامل مذهب بوده‌اند. بدین‌سان هماهنگ با منافع بوروکراتها، مذهب کنفوسیوس نظم اجتماعی را جزئی از نظم کل کائنات و تغییرناپذیر می‌داند و با آن سازگار است. برخلاف اخلاف پروتستان که منازعه‌ای عمیق میان آرمان مذهب و جهان مادی فرض (ولی سرانجام آن را حل) می‌کند، اخلاف کنفوسیوسی سازش میان دنیا و رستگاری را فرض قرار می‌دهد. تنها نوع رستگاری در مذهب کنفوسیوس رستگاری از بی‌سوادی است. کنفوسیوس تنها خواستار تندرستی و توانگری بود؛ برای او منازعه‌ای میان مذهب و دنیا وجود نداشت که در پی حل آن باشد.[5]

---

1. Weber, *Sociology of Religion*. chaps Vll Vll: R. Bendix, Max Weber: *An Intellectual Portrait*. Anchor Books. New York, 1962, ch. VIII
2. Elective affinity.
3. H. Gerth, op. cit. p. 63.
4. Weber, *Sociology of Religion*. p. 98: H. Gerth, op. cit. p. 285.
5. Gidders. op. cit. p. 177.

بنابراین مذهب دیوانسالارانه کنفوسیوس مذهب زهد اینجهانی و مستعد برای گسترش سرمایه‌داری بورژوائی عقلانی نبوده است.

۲) وقتی قشری از جنگاوران گروه حامل مذهب باشند مذهب کاملاً اینجهانی می‌شود، زیرا جنگاوران صرفاً بدنبال منافع مادی هستند. جهان‌بینی آنها خصلت عقلانی ندارد زیرا «برای جنگاور، مواجهه با مرگ و سرنوشت غیرعقلانی و غیرمنتظره انسان حادثه روانی روزمره‌ایست.»[1] شیوه جنگاورانه زندگی هیچگونه تناسبی با اندیشه خداوندی مهربان و فروتنی مذهبی و رستگاری ندارد.[2] به نظر وبر، اسلام بخصوص «در دوره اولیه آن مذهب جنگاوران جهانگشا بوده: گروه مجاهدان سلحشور و منضبطی که تنها تفاوتشان با مسیحیان عصر جنگهای صلیبی، فقدان روح ریاضت‌کشی و پرهیز جنسی بود»[3] اسلام اولیه مستقیماً زهد و ریاضت‌کشی اینجهانی و رهبانیت آنجهانی را نفی کرد. ریاضت‌کشی درویشان هم که بعدها پیدا شد اساساً با زهد کالوینیستی متفاوت بود.

۳) روشنفکران بویژه روشنفکران روحانی که از طریق تدوین شرع و سنت‌های مذهب بصورت نیروئی محافظه‌کار درمی‌آیند اصولاً پذیرای وضع موجود هستند. بهرحال روشنفکران به جهت پویائی کارشان ممکن است نیروی ابداعی مهمی شوند. آنها وقتی گروه حامل مذهب باشند معمولاً نماینده نوعی عقلانیت محض می‌گردند. گروههای برگزیده روشنفکر معمولاً به مفهوم جهان ـ ذاتی خداوند گرایش پیدا می‌کنند و به تصوف و تفکر روی می‌آورند. برای آنها نظم جهان یک کل بامعناست و از این‌رو می‌کوشند با زهد آنجهانی تسلیم آن کل شوند.[4] مذهب هندو پرورده فکر روشنفکران برهمن بود که دارای برداشتی عقلانی ولی مجرد از جهان بودند. آنها با تدوین نظریه کارما یعنی حلول ارواح کاستهای پائین‌تر در کاستهای بالاتر پس از مرگ، موجب پذیرش بی‌چون و چرای وضع موجود اقتصادی شدند. براساس کارما هرگونه تغییر شغل برخلاف مذهب

1. Weber, op. cit. p. 85.
2. Bexdix, op. cit. p. 94.
3. H. Gerth, op. cit. p. 269.
4. H. Gerth op. cit. pp. 281, 285.

است. دور ماوراء طبیعی کارما خود پاداش هر گونه خیر و شری را می‌دهد. در هند توسعه صنعت و تجارت در سده‌های اولیه پیدایش مذهب، بعلت رشد روحانیت برهمن و نظام کاستها متوقف گردید.[۱]

از سوی دیگر در مذاهب علوی، روشنفکران طبقه پائین نقش عمده‌ای داشته‌اند. در نتیجه تأثیر روشنفکران یهود به عنوان گروه حامل آن مذهب کل جامعه یهود دارای نوعی روشنفکری حقوقی گردید. روشنفکران مسیحی اولیه نیز موجب پیدایش نظام رهبانیت شدند.[۲]

۴) برخلاف روشنفکران، طبقات متوسط و پیشه‌ور شهری دارای تمایلات عقلانیت عملی هستند. بجز گروههای بالای بورژوازی مثل سرمایه‌داران بزرگ و تأمین‌کنندگان اعتبارات دولتی که دیدگاه کاملاً مادی آنها مانع پیدایش تمایلات نیرومند مذهبی در آنهاست[۳]، اقشار بورژوا زمینه مساعدی برای رشد مذهب هستند. شغل این اقشار مستلزم محاسبه اقتصادی و اداره عقلانی زندگی است. انزوای آنها از طبیعت در درون بازارها و اماکن سرپوشدار آنها را مواجه با پرسش‌های مذهبی می‌کند. وقتی این طبقات گروه حامل مذهب شوند زمینه برای رشد مذاهب زهد اینجهانی فراهم می‌آید. مذهبی بودن بورژوازی متوسط از زندگی شهری برمی‌خیزد. مفاهیمی چون وظیفه و اجرت که در کار پیشه‌وران پدید می‌آید، بر دیدگاه کلی آنها نسبت به زندگی تأثیر می‌گذارد. پس خداوند این طبقات مفاهیم رحمت و پاداش را خوب درمی‌یابد.[۴] مسیحیت از آغاز مذهب پیشه‌وران سیار و طبقه متوسط شهری بود، اما تا پیش از پیدایش کالوینیزم روح زهد اینجهانی نداشت. مذهب پروتستان گروه حامل تجاری و زهد فعال اینجهانی را با هم جمع کرد.[۵]

۵) دهقانان که سخت پایبند سنت هستند و کار فصلیشان (برخلاف کار پیشه‌وران شهری) چندان قابل نظام‌بخشی عقلانی نیست، معمولاً حامل فرهنگ

1. Weber, *Religion of India*. pp. 33-4, quoted in Giddens. p. 173.
2. Weber, *Sociology of Religion*. ch. VIII.
3. Ibid p91.
4. H. Gerth pp. 279-80. 283-4.
5. Ibid, p. 285; Weber, *Sociology of Religion*. pp. 84, 93.

مذهبی نبوده‌اند. آنها بیشتر تمایل به جادو یا بی‌تفاوتی مذهبی دارند. مفهوم دهقانان از خداوند مفهوم سودپرستانه‌ایست و آنها آرزوی رستگاری و حتی مفهوم دقیقی از آن ندارند. حتی مذهب زرتشت که تنها کشاورزی را در نزد خدا پسندیده می‌دانست و دارای تمایلات ضدشهری بود، در واقع بازتاب اندیشه اشرف زمین‌داری بود که به رفاه دهقانان علاقمند بودند و نه اندیشه خود دهقانان.[۱و۲]

گفتیم که وبر در جامعه‌شناسی مذاهب، برای توضیح توسع و یا عدم پیدایش سرمایه‌داری بورژوائی صرفاً به بحث از اخلاق اقتصادی مذاهب و ایدئولوژی گروههای حامل اکتفا نکرده و تأثیر ساختهای سیاسی را نیز مطالعه میکند. در این بحث وبر به شیوه تحلیل مارکس و انگلس درباره علت‌های عقب‌ماندگی شرق نزدیک می‌شود.[۳] چنانکه مشهور است وبر انواع سلطه سیاسی را به سه نوع سلطه سنتی، کاریزماتیک و قانونی دسته‌بندی می‌کند. نوع سنتی خود از مراحل قدرت پدرسالارانه (patriarchal)، پدر شاهانه (Patrimonial) و فئودالی می‌گذرد. در سلطه پاتریمونیال پادشاه مرکز نظام سیاسی و مایه وحدت آنست؛ او کارمندان بوروکراسی و ارتش را از میان افراد وفادار به خود و مزدوران استخدام می‌کند و اراده او در حکم قانون حاکم می‌باشد. بوروکراسی پاتریمونیال مبتنی بر معیارهای عقلائی نیست و کارمندان دارای تضمین حقوقی نیستند. در مراتب مختلف قدرت میان حوزه عمومی و

---

1. Weber, ***Sociology of Religion***. pp. 80-84.

۲. نظرات وبر درباره نقش طبقات متوسط و دهقانان در رد نظر مارکسیستی کائوتسکی بوده است مبنی بر اینکه پیامبران در آغاز رهبران انقلابی طبقات محروم بودند و بخصوص اینکه مسیحیت اولیه اساساً جنبشی پرولتاریائی بود. وبر در مقابل می‌گوید که پیامبران در آغاز از توده‌ها منزوی بوده و مذاهب اصولاً در درون اقشار مرکزی جامعه رشد می‌یابند. ر.ک.: کارل کائوتسکی، ***بنیادهای مسیحیت***، جلد اول، ترجمه عباس میلانی، انتشارات کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.

۳. کتاب **گروندریسه** مارکس که حاوی تحلیل او از شیوه تولید آسیائی و استبداد شرقی است، تا سال ۱۹۳۹ ناشناخته مانده بود و بنابراین وبر به آن دسترسی نداشت.

حوزه خصوصی تمایزی در کار نیست و اطاعت و وفاداری کاملاً شخصی است. سلطان پاتریمونیال استقلال بوروکراسی، ارتش، اشراف و تجار را درهم می‌شکند و به این ترتیب اصولاً با آزادی شهرها و پیدایش نظام حقوقی عقلانی و رشد سرمایه‌داری ناهماهنگ است. به نظر وبر پیدایش دولتهای پاتریمونیال در شرق نتیجه نیاز به آبراهها و جلوگیری از حملات بدویان به حوزهٔ رودها بود که به سلطه پادشاه بر بوروکراسی و ارتش انجامید. به این ترتیب عدم رشد طبقه اشراف مستقل موجب عدم وقوع مبارزات طبقاتی و تمرکز منازعات سیاسی بر تصرف مناصب دیوانی گردید. خلاصه اینکه نظام سیاسی پاتریمونیال در شرق با استخدام بردگان و مزدوران در ارتش، نصب خویشاوندان سلطان به مناصب کشوری، و فقدان طبقات و سیستم حقوقی مستقل مانع رشد اخلاق سرمایه‌داری و عقلانیت شد.[1] برعکس، ویژگی تاریخ سرمایه‌داری اروپا، پیدایش گروههای مستقل پیشه‌وران و تجار در درون شهرهای خودمختار بود. در حالی‌که شهر فئودال در غرب منسجم و مستقل بود، شهر شرقی پر از شکافهای طایفه‌ای و قبیله‌ای و فاقد نهادهای مدنی و همواره در معرض دخالت پدرسالارانه دولت بود. شهر غربی برخلاف شهر شرقی روابط تجاری گسترده‌تر، دادگاههای خاص، نهادهای صنفی مستقل و استقلال نظامی داشت. برعکس شهرهای آبپایه آسیا دچار نظارت مرکزی در امور تجاری و دفاعی و حقوقی بودند. به نظر وبر تنها غرب از یک نظام حقوقی مجرد و عقلانی برخوردار گردید در حالی‌که سیستم‌های حقوقی آسیا خودکامه و دلبخواهی بودند.[2]

برای نمونه در اینجا به بحث وبر درباره چین اشاره می‌کنیم. بنظر او علل عدم توسعه سرمایه‌داری اولیه در چین مربوط به ویژگی شهرهای چینی، پاتریمونیالیسم و سازمان مذهبی آن کشور می‌شود. شهرهای چینی اغلب مرکز زندگی شاهزادگان بودند و بنابراین استقلال سیاسی نیافتند. دلیل دیگر این عدم استقلال، روابط خویشاوندی قوی مبتنی بر کیش پرستش اجداد بود که مانع

1. Bendix, op. cit, pp. 100-3; 334-340.

2. Ibid, pp. 99-100; 74-79

گسترش همبستگی سیاسی شهروندان می‌شد. پدرسالاری ناشی از روابط خویشاوندی مانع رشد روحیه فردگرائی بود. بخصوص ابداعات مزاحم ارواح گذشته دانسته می‌شدند. روابط نزدیک خویشاوندی مانع توسعه حقوق عقلائی نیز می‌شد، چون قضاوت نه بر اساس قوانین کلی بلکه با توجه به شرایط شخصی صورت می‌گرفت. عامل دیگر، پاتریمونیالیسم، معلول ضرورت حکومتی قوی برای مقابله با خطر طوفانها و حفظ کشاورزی و جز آن بود. بعلاوه سلطه روابط خویشاوندی مانع تشکیل طبقات و شئون مستقل محلی شده بود. نظام امتحانات جهت ورود به مناصب اداری نیز از گسترش روابط براساس اصل و نسب جلوگیری می‌کرد. رقابت برای کسب مناصب در نتیجه عملکرد این نظام خود مانع تشکیل اشراف فئودالی نیرومندی می‌شد. سازمان مذهبی نیز وسیله تحکیم این وضع بود، زیرا امپراطور و بوروکراتها که خود مقامات مذهبی نیز بودند از مذهب جهت نظارت بر توده‌ها بهره می‌گرفتند. بعلاوه نوشته‌های مذهبی کنفوسیوس درباره مسائل اقتصادی بازتاب اخلاقی کارمندان اداری بود نه اندیشه‌های مردان تجارت و سرمایه. فراگیری اداره امور اقتصادی و تجارت دون شأن مرد تحصیل کرده دانسته می‌شد. به این ترتیب سلطه پاتریمونیال و بازتاب مذهبی آن یعنی اخلاق مذهبی بوروکراتهای دانشمند مانع توسعه سرمایه‌داری و عقلانیت بورژوائی در چین گردید.[1]

به این ترتیب به نظر وبر عدم رشد سرمایه‌داری بورژوائی معلول اخلاق اقتصادی، فرهنگ **گروههای حامل** و نوع سلطه سیاسی بوده است. همین شیوه تحلیل را وبر در مورد اسلام نیز بکار می‌برد.

۲. جامعه‌شناسی اسلام

اصولاً جامعه‌شناسی وبر از مذهب **جامعه‌شناسی تعبیری**[2] است که در نقطه مقابل

1. Weber, ***The Religion of China: Confucianism and Taoism***. Free Press, Glencoe, 1951.

2. Verstehenede sociology.

جامعه‌شناسیهای اثباتی[1] قرار دارد. جامعه‌شناسی اثباتی معنائی راکه فرد یا گروه مورد مطالعه به واقعیت اجتماعی می‌دهد در نظر نگرفته و در عوض تعبیر ناظر جامعه‌شناس از واقعیت را می‌پذیرد. بنابراین برخلاف جامعه‌شناسی اثباتی، وبر مذهب را به عنوان مظهری از **منابع مذهبی** یا وحی[2] می‌پذیرد و می‌کوشد آن را بر حسب ادعاها و وعده‌های خودش بررسی کند. از نظر وبر پیامبر هر کسی است که «بعلت بهره‌مندی از کاریزمای شخصی و داشتن رسالت نظریه‌ای مذهبی را اعلام کند.»[3] وبر معتقد نیست که مذهب بازتاب فکری منافع گروهی است. مفهوم **رابطه انتخابی** مذکور در بالا تنها به این معنی است که اغلب نسل بعدی الهامات مذهبی پیامبران را تعبیر و تفسیر کرده و آنها را با نیازهای جامعه هماهنگ می‌سازند. حتی در این حد از جامعه‌شناسی مذهب نیز وبر بر آنست که «سیستم‌های بزرگ مذهبی بوسیله شرایط اجتماعی بسیار مشخص‌تری از شرایط تباین صرف وساده میان اقشار حاکم و اقشار تحت حکومت تعیین شده‌اند.»[4]

اینگونه تحلیل از مذهب اساساً با جامعه‌شناسی اثباتی مذهب متفاوت است. مثلاً اسلامشناسی علمی معاصر از دیدگاه جامعه‌شناسی اثباتی به ارتباط میان اسلام و اقتصاد می‌نگرد. مثلاً مارشال هاجسن اسلام را اساساً بازتاب جنبش مرکانیتلیستی عرب می‌داند.[5] و یا به نظر پروفسور بلیائف اسلام ایدئولوژی بورژوازی تجاری برده‌دار مکه بود که در درون جامعه رو به افول قبیله‌ای پیدا شد، و خدای آن تصویری از برده‌دار کل می‌باشد.[6] پطروشفسکی ظهور اسلام را انعکاسی از جریان تلاشی سازمان پدرشاهی و عشیرتی و تکوین جامعه طبقاتی (برده‌داری ـ فئودالی) می‌داند که لبه تیز مواعظ آن متوجه سازمان محتضر عشیرتی و معتقدات آن یعنی بت‌پرستی بود.[7] اختلاف دیدگاه وبر با

---

1. Positivist sociology.

2. Annunciation.

3. Bendix, op. cit. p. 89.

4. H. Gerth, op. cit. p. 277.

5. Marshal G. Hodgson, "*Islam and Image*" *History of Religions*, vol 3. 1964.

6. E. A. Beliaev, Quoted in M. Rodinson, *Islam and Capitalism*. Penguin 1974, p. 4.

۷. ای. پ. پطروشفسکی، *اسلام در ایران: از هجرت تا پایان قرن نهم هجری*، ترجمه کریم

این‌گونه تفسیرها در این است که اولاً وبرنه به ماهیت و علل اقتصادی و اجتماعی بلکه به نتایج اقتصادی و اجتمای حاصل از مذهب اسلام توجه دارد و دیگر اینکه اسلام را به عنوان یکی از مظاهر کاریزما در تاریخ عامل تحولات اجتماعی و نه معلول آنها می‌داند.

آنچه وبر درباره اسلام گفته است، برخلاف نوشته‌های منظم او درباره مذهب چین و هندو یهود، در آثار او پراکنده است.[1] در *جامعه‌شناسی مذهب* گذشته از اشارات پراکنده بحث مختصری از اسلام در فصل ۱۶ وجود دارد. وبر در نظر داشت اندیشه‌های خود در مورد اسلام را نیز به صورتی منظم بنویسد اما مرگ به او مهلت نداد.[2] بهر حال اسلام جزئی از مطالعه تطبیقی و جهانی وبر در مورد رابطه مذهب و سرمایه‌داری است و هدف از مطالعه آن اثبات فقدان شرایط فکری و عینی لازم برای توسعه سرمایه‌داری بورژوائی در جهان اسلام می‌باشد. در بحث از اسلام نیز وبر به عوامل اخلاق اقتصادی و گروه حامل مذهب و نظام سلطه سیاسی توجه دارد، هر چند نوشته‌های او درباره دو عامل اول اندک می‌باشد. بعلاوه روح مذهب، و اندیشه‌های گروه حامل آن درهم آمیخته است. بنابراین جامعه‌شناسی اسلام از نظر وبر از دو بحث عمده تشکیل می‌شود: اول

کشاورز، انتشارات پیام، تهران ۱۳۶۲، صص ۲۳-۱۳.

۱. کتاب زیر شاهد تنها گردآوری اندیشه‌های وبر درباره اسلام باشد:

B. S. Turner, ***Weber and Islam, A Critical Study***. Routledge & Kegan Paul, London, 1974.

در این کتاب نویسنده مسائلی گسترده‌تر از آنچه در اینجا قابل طرح باشد بررسی می‌کند. بویژه ناتوانی وبر در کاربرد روش جامعه‌شناسی تعبیری خود در مورد اسلام توجه نویسنده را جلب کرده و وی را بر آن می‌دارد تا اصول جامعه‌شناسی تعبیری وبر را برای درک ریشه‌های اسلام، مفهوم خداوند و نقش اجتماعی صوفیه در اسلام بکار برد (فصلهای ۲، ۳و۴). بخش دوم کتاب در مورد ساخت قدرت در جوامع اسلامی است. در این مقاله از این بخش با استناد استفاده شده است؛ و بخش سوم آن شامل بحثی از پیدایش ناآگاهانه **اندیشه اخلاق و پروتستان** در جنبشهای رفرم اسلامی معاصر و نیز مقایسه‌ای میان اندیشه‌های مارکس و وبر درباره جوامع شرقیست.

2. Talcott Parsons in Weber, ***Sociology of Religion***. P. xxi.

اینکه اسلام به مذهب زهد اینجهانی تبدیل نشد زیرا گروه حامل آن گروهی نظامی بود و نه تجاری. این گروه محتوای پیام اسلام را به صورت ارزشهائی هماهنگ با منافع مادی خود یعنی جهاد و فتوحات، درآورد. به این ترتیب اسلام فاقد اخلاق اقتصادی لازم جهت توسعه سرمایه‌داری بورژوایی شد. دوم اینکه سلطه پاتریمونیال که متکی به ارتشی مزدور بود مانع رشد اشرافیت مستقل، نهادهای مدنی، نظام حقوق عقلانی و شهرها و اصناف مستقل گردید. تنها رشد جهانی سرمایه‌داری غرب این نظام را بهم ریخت و جوامع اسلامی را به دروازه‌های سرمایه‌داری بورژوائی نزدیک ساخت.

چنانکه قبلاً اشاره شد اسلام از نظر وبر از آغاز نه مذهب ریاضت‌کشی اینجهانی و یا آنجهانی بلکه مذهبی جهانپذیر بود. توجه اسلام به **صلاح معاش و معاد** به این معنی است که میان بهره‌مندی از نعمات خداوندی در این جهان و اطاعت از دستورهای اخلاقی دین برای رسیدن به رستگاری چندان تضادی وجود ندارد. «اسلام به شیوه‌ای خاص خود را با جهان **سازش** داد. در دوره مکی اسلام مذهب فرجامگرای محمد[ص] در درون انجمن‌های پنهانی بود و این انجمن‌ها به کناره‌گیری از جهان تمایل داشتند. اما در مراحل بعدی در مدینه و در جوامع اولیه اسلامی، این مذهب از شکل آغازین خود به مذهب نظامی ملی اعراب تبدیل شد.»[1] وبر اخلاق اقتصادی اسلام را در زمان حیات حضرت محمد(ص) و خلفای راشدین و قبل از پیدایش امپراطوری اسلامی جستجو می‌کند. از نظر او اسلام مذهبی توحیدی و علوی بود که می‌توانست به مذهب ریاضت‌کش اینجهانی تبدیل شود و اما از آغاز بدویان جنگجو آن را بصورت مذهبی جهانپذیر درآوردند.[2] «وعده‌های مذهبی در اولین دوره اسلام دنیوی بودند.

1. Weber, ***Sociology of Religion***, p. 262.

۲. باید بار دیگر این نکته ظاهراً متناقض را در اندیشه وبر متذکر شد که وقتی مذهب رفاه مادی و دنیوی را بعنوان هدفی جدا از هدف رستگاری در نظر می‌گیرد مذهب زهد اینجهانی نیست و موجب انباشت ثروت نمی‌شود. اما برعکس وقتی مذهب کسب ثروت را به‌عنوان هدف جداگانه، رد می‌کند و آن را وسیله نیل به رستگاری می‌سازد خود ناخواسته موجب مال‌اندوزی می‌گردد: Bendix, op. cit. pp. 139-40

ثروت، قدرت، حیثیت و عظمت همه وعده و وعیدهای مادی بودند.»[1]

بنابراین اسلام، برخلاف مذاهب زهد آنجهانی، از دنیا چشم نمی‌پوشد، لیکن برخلاف مذهب زهد اینجهانی، زندگی دنیوی را وسیله نیل به هدف رستگاری قرار نمی‌دهد. البته گفته شده است که دنیا مزرعه آخرت است اما این دنیا صحنه انجام وظائف مذهبی و برخورداری از مواهب زندگی است و نه صحنه زهد و گردآوری ثروت. به این ترتیب قشر جنگاوران اولیه اسلام، رنگ منافع مادی خود را بر روح اسلام باقی گذاشتند و در نتیجه تقاضای رستگاری اولیه جای خود را به تقاضای جنگ و جهانگشائی و بهره‌برداری از غنائم داد.[2] بعلاوه چون بر نومسلمانان نمی‌توان به اندازه غیرمسلمانان مالیات بست، علاقه جنگاوران به غنائم و تصرفات و مالیات جانشین کوشش عمومی برای گرواندن غیرمسلمانان به اسلام شد: «اسلام رسالتی حقیقی را به صورتی خشونت‌آمیز تبلیغ می‌کند که آگاهانه از گرواندن سایر ملتها به مذهب اسلام سرباز زده و فرمانبرداری غیرمؤمنان از طبقه حاکمه جنگجو را توصیه می‌کند، بدون اینکه برای غیرمسلمانان تحت سلطه قائل به رستگاری باشد.»[3]

وبر، در رابطه با پیدایش سرمایه‌داری بورژوائی میان اسلام و مذهب پروتستان مقایسه‌ای انجام می‌دهد. وی می‌گوید که در اسلام هم مانند کالوینیزم اندیشه مشیت الهی وجود داشت ولی معانی مشیت در این دو مذهب کاملاً متفاوت است. چنانکه قبلاً گفتیم نظریه مشیت کالون اساس همه ابعاد کالوینیزم و بخصوص ریاضت‌کشی اینجهانی آن بود. اما «در میان اولین نسل جنگاوران اسلام، اعتقاد به مشیت موجب فراموشی کامل خویشتن و توجه مطلق به دستورات دین برای تسخیر جهان بود.» «اسلام بعنوان مذهب مجاهدان، سرنوشت فرد در جهان آخرت را بصورت دقیقی تعیین نکرد. مشیت الهی نه سرنوشت فرد در آخرت بلکه وقایع غیرعادی این جهان را تعیین می‌کرد. اعتقاد اولیه بر آن بود که سرنوشت مذهبی فرد در آخرت، با اعتقاد به خدا و پیامبران

1. Weber, op. cit.p. 264.
2. Ibid.p. 88
3. Ibid, p. 227.

تضمین می‌شود، بنابراین لازم نیست نشانه رستگاری فرد را در صحنه زندگی این جهان مشاهده کنیم. پس نظریه مشیت اسلامی هیچگونه روش و برنامه‌ای برای کنترل عقلائی بر زندگی دنیوی ایجاد نکرد.»[۱]

در کالوینیزم، گردآوری هر چه بیشتر ثروت بدون بهره‌برداری آن جز حداقل لازم برای تأمین زندگی ساده مؤمن توصیه می‌شود. این حداقل براساس نیازهای ساده افزارمندان و پیشه‌وران قرار داشته است. اما در اسلام برخورداری از زندگی تجملی بوسیله کاست جنگاوران نشانهٔ حیثیت اجتماعی دانسته می‌شد. «نقشی که ثروت حاصل از غنائم جنگی و فتوحات سیاسی در اسلام ایفاء کرد، درست نقطه مقابل نقش ثروت در مذهب پارسایان پروتستان بوده است. سنت مسلمانان جامه فاخر و عطر و آرایش ریش را برای مؤمنان توصیه می‌کند. این گفته محمد[(ص)] خطاب به مردم متمکنی که در جامه ژنده در برابر او ظاهر می‌شدند که «وقتی خداوند فردی را نعمت عطا می‌کند دوست دارد آثار این نعمت را در او آشکار ببیند»، نقطه مقابل اخلاق اقتصادی مذهب پارسایان پروتستان است.»[۲]

در مذهب پروتستان رابطه جنسی شری لازم جهت تولیدمثل، و ازدواج نهادینه کردن غرایز حیوانی است. اما بنظر وبر در اسلام زنان وسیله کامجوئی مردان بودند و غازیان آنها را به عنوان غنیمت می‌گرفتند. «در سیره مذاهب اخلاقی رستگاریخواه، این پاسخ یکی از رجال برجسته اسلام باستان، که بعضی او را مهدی موعود دانسته‌اند [شاید منظور محمدبن حنیفه است]، به این پرسش که چرا برخلاف پدرش به موهایش عطر می‌زد، که: «برای اینکه بیشتر توجه زنان را بخود جلب کنم»، بی‌نظیر است».[۳] همچنین از نظر وبر در اسلام «منع قمار نتایج مهم آشکاری در مورد دیدگاه مذهب نسبت به فعالیت‌های اقتصادی مخاطره‌آمیز داشت.»[۴]

البته وبر انکار نمی‌کند که گر چه کاست جنگاوران مذهب اسلام را با

1. Ibid, pp. 203-4.
2. Ibid, p. 263.
3. Ibid, p. 263.
4. Ibid, p. 264.

موقعیت و منافع اجتماعی خود هماهنگ کرد، لیکن اسلام دارای اندیشه و رستگاریخواه نیز بود. اما دستیابی به این رستگاری نه از طریق فعالیت اقتصادی و زهد اینجهانی بلکه از راه کوشش معنوی صورت می‌گرفت. «یقیناً گروهها و فرقه‌های زاهد در میان مسلمانان وجود داشتند و دارای تمایلات شدید به زندگی ساده بودند [مثل خوارج] و این موجب مخالفت آنها با حکومت بنی‌امیه می‌شد. بهره‌برداری بنی‌امیه از مواهب دنیا کاملاً متباین با انضباطی بود که عمر در اردوگاههای نظامی سرزمین‌های فتح شده ایجاد کرده بود. اما این زهد و ریاضت‌کشی یک کاست نظامی بود نه زهد رهبانان. قطعاً این به معنی کنترل زاهدانه طبقه متوسط بر نحوه اداره امور زندگی نبود».[1]

از سوی دیگر پیدایش تصوف در اسلام نیز، که تا حدی نماینده احساسات اقوام مغلوب در امپراطوری بود، به معنی پیدایش زهد اینجهانی نبود. ریاضت‌کشی صوفیانه رستگاری را نه در ریاضت اقتصادی بلکه در **پرواز از جهان** جستجو می‌کرد. «زهد درویشان برخلاف ریاضت‌کشی پارسایان پروتستان، اشتغال دنیوی را وظیفه مذهبی نمی‌داند، زیرا اعمال مذهبی درویشان بی‌ارتباط با مشاغل دنیوی آنهاست و در برنامه رستگاریشان مشغله اینجهانی رابطه‌ای با شیوه دستیابی به رستگاری ندارد».[2]

بنابراین اخلاق اقتصادی اسلام اولیه و دیدگاه جنگاوران نسبت به ثروت و نظریه مشیت و زهد غیراقتصادی صوفیان مغایر با زهد اقتصادی بود و مانع گرایشی عقلی به سلطه بر جهان مادی شد.

اما چه شد که اسلام به صورت شیوه زندگی یک کاست نظامی درآمد؟ پاسخ این پرسش در مفهوم **رابطه انتخابی** میان کاریزما، و منافع اجتماعی نهفته است. رهبر کاریزماتیک تنها وقتی در سیاست خود موفق می‌شود که پیامش مورد پشتیبانی گروههای عمده اجتماعی قرار گیرد. این گروهها پیام پیامبر را با منافع گروهی خود سازش می‌دهند و به این ترتیب کاریزما به تدریج نهادینه می‌شود. بعلاوه کاریزما، جهان‌بینی کاملاً ابداعی و جدیدی در تاریخ نیست به این معنی

1- Ibid, pp. 265-6.

2. Ibid, p. 182.

که رهبر کاریزماتیک اغلب جهت گسستن از وضع موجود به سنتهای گذشته متوسل می‌شود و گذشته را **ایده‌آلیزه** می‌کند. بنابراین رهبران کاریزماتیک همواره در درون نهادهای سنتی جامعه پیدا می‌شوند. در مورد حضرت محمد(ص) نیز پیام او هنگامی اهمیت اجتماعی یافت که بوسیله قبایل بدوی پذیرفته و با منافع اجتماعی آنها سازش داده شد. جنگ و کسب غنائم و فتوحات مهمترین جاذبه اسلام برای آن قبایل بود. بعلاوه پیامبر اسلام در پی احیای سنت حضرت ابراهیم بود.

حال باید دید ارتباط کاریزما در اسلام با گذشته و با منافع عمده اجتماعی چگونه صورت گرفته است.[1] بطور تقریبی وضعیت اجتماعی عربستان قبل از پیدایش اسلام در بدترین ایام همانند **وضع طبیعی** هابز و در بهترین روزگاران مانند **وضع طبیعی** لاک بود که در آن صلح و امنیت تضمینی نداشت.[2] گیبون در *افول و سقوط امپراطوری روم* بر آنست که قبل از ظهور اسلام ۱۷۰۰ جنگ داخلی میان اعراب ثبت گردیده است.[3] ابن‌خلدون عربستان قبل از اسلام را فاقد هرگونه قدرت مرکزی بیطرف توصیف می‌کند.[4] در آن شرایط هر قبیله‌ای برای خود قاضی و منتقمی بود. وضع طبیعی در زمینه مذهب نیز حاکم بود زیرا ۳۶۰ خدا برای ۳۶۰ روز سال وجود داشت. حفظ امنیت اجتماعی بر اساس عصبیت قبیله‌ای استوار بود. یکی از ویژگیهای زندگی بدوی رزیه یا غارت جهت کسب غنائم از قبیله دیگر بود. تهدید جنگ و قصاص و انتقام به این ترتیب پایه حفظ امنیت اجتماعی را تشکیل می‌داد. قوانین الهی حضرت ابراهیم بدست فراموشی سپرده شده بود و تنها گاهگاه کسانی که حنیف نامیده می‌شدند در پی احیای آن برمی‌آمدند.

---

۱. در اینجا برای تشریح نظرات اجمالی وبر در این باره از منابع دیگر نیز استفاده شده‌است.

2. Cf. Ilyas Ahmad, ***Islam and Social Contract***, New Dehly, 1977.

3. E. Gibbon, ***Decline and Fall of the Roman Empire***, London 1966, Vol. V1. p. 323.

۴. ابن‌خلدون، *کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر*، بیروت ۱۹۵۶، جلد ۳، بخش ۳.

در این جنگ همه بر علیه همه، منازعه میان بدویان و شهرنشینان منازعه‌ای مهمتر و دیرپایتر بود و گاه موجب تحالف یعنی اتحاد میان قبایل برای پشتیبانی از یکدیگر می‌شد.[۱] هجوم بدویان همواره مردم شهرنشین و تاجرپیشه را تهدید می‌کرد. افول مرکز کشاورزی و تجاری یمن در نتیجه شکستن سدمعبر برای بار سوم در سال ۵۷۰ میلادی تأثیر عمده‌ای در روابط میان بدویان و شهریان و ظهور مکه به عنوان مرکز تجاری جدید گذاشت. با ویران شدن کشاورزی یمن مردم بدوی وارد منطقه شدند و تعادل قدرت میان شهر و بیابان به سود بدویان بهم خورد، لیکن در نتیجه مهاجرت شهرنشینان منطقه یمن به شمال، مکه و یثرب اهمیت تجاری بیشتری یافتند. دو طایفه اصلی یثرب یعنی اوس و خزرج اصلاً اعراب مهاجر یمنی بودند. با تمرکز ثروت تجاری در مکه، تضاد در میان شهر و بیابان و ایدئولوژیهای آنها هر چه تیزتر شد. فرهنگ بدویان بر اساس عصبیت خانوادگی و مروت قرار داشت، در حالیکه فرهنگ تجاری مکه مبتنی بر کسب ثروت، بازار، رقابت و اختلافات طبقاتی بود. با رشد فرهنگ گناه‌آلود شهری و فروپاشی عصبیت سنتی، یکتاپرستان هوادار سنت ابراهیم یا حنفا پیدا شدند و برای احیای انسجام و معنای سنتی جامعه کوشیدند. رسالت حضرت محمد(ص) در این شرایط اجتماعی بمراتب مؤثرتر از مکتب حنفا[۲] در گسترش یکتاپرستی و احیای سنت ابراهیم بود.[۳]

بر اساس تئوری عمومی وبر، رهبران کاریزماتیک نیازمند حمایت اجتماعی هستند. احتمالاً تجار مکه رسالت حضرت محمد(ص) را در جهت مخالف منافع خود می‌دیدند، زیرا پیروزی تبلیغ پیامبر بر علیه بت‌پرستی از نظر آنها ممکن بود

1. W. M. Watt, ***Islamic Political Thought: Basic Concepts***, Survey 6, Edinburgh 1962, pp. 14-15.

۲. این نکته در اینجا مهم است که قرآن مجید گاه حنیف را به معنی هوادار مذهب ابراهیم و در عین حال مسلمان به کار ببرد؛ مثلاً «ما کان ابراهیم یهودیاً و لا نصرانیاً ولکن کان حنیفاً مسلماً و ماکان من المشرکین»: ۳/۶۷ هر چند ابن‌خلدون از حنفائی یاد می‌کند که مسیحی بودند: *کتاب العبر*، جلد ۲، بخش ۳.

3. B. Turner, op. cit. PP. 28-32.

موجب افول خانه کعبه که دارای جاذبه تجاری فراوان بود و در نتیجه رکود تجارت مکه گردد. در حالیکه حضرت محمد (ص) نتوانست پایگاه محکمی در مکه ایجاد کند، رهبری کاریزماتیک او به درد حل مشکلات اجتماعی و سیاسی یثرب می‌خورد. قبل از هجرت پیامبر بدان شهر، نزاع داخلی بزرگی در سال ۶۱۶ میلادی میان دو تبار عمده اوس و خزرج واقع شده لیکن هنوز خونبها و دیه‌ها تعیین نگردیده بود.[1] حضرت محمد(ص) با رهبری کاریزماتیک خود از دو قبیله متخاصم مدینه گروه متحد انصار را بوجود آورد. به این ترتیب اگر وضع زمان جاهلیت **وضع طبیعی** بود، اسلام، صلح و آرامش و جامعه مدنی را از طریق وضع چندین **قرارداد اجتماعی** بتدریج در درون شبه‌جزیره ایجاد کرد.[2]

حضرت محمد(ص) در مدینه از آغاز چه در غزوات و چه در سریه‌ها قائد یا رهبر نظامی مسلمانان بود. جهاد وسیله عمده توسعه و پیروزی اسلام بود. پیامبر اسلام انتظار نداشت که مهاجرین در مدینه جهت معاش خود همواره به انصار تکیه کنند. مدت ده ساله اقامت آن حضرت در مدینه به غزوه و جهاد گذشت. بنظر وبر روح اجتماعی اسلام در این دوره شکل گرفت. «غنیمت جنگی دارای اهمیت فراوان در دستورها و وعد و وعیدها و حتی در توقعات عمومی در دوره اول گسترش اسلام بود. پارساترین پیروان مذهب در نسل اول در زمرهٔ ثروتمندترین پیروان بودند و یا بعبارت بهتر، خود را از راه غنائم جنگی غنی ساختند.»[3] با فتح مکه و پایان یافتن جنگ داخلی هدف جهاد جنگ فی سبیل‌الله با دارالحرب شد. به این ترتیب جنگ بین‌القبائل با ایجاد امت اسلامی، تبدیل به جنگ بین‌الملل و ستیز با کفر و تسخیر سرزمین‌های دیگر گردید. بعبارت دیگر جهاد با معنائی نوین جانشین رزیه شد.[4]

به نظر وبر پیروزی کاریزمای حضرت محمد(ص) نتیجه پیروزیهای سیاسی

---

1. M. Watt, op. cit.p.21.
2. I. Ahmad op, cit. Chaps, I, 2.
3. Weber, *Sociology of Religion*. pp. 262-3.
۴. قرآن مجید (۸/۴۱) حکم به پرداخت $\frac{۱}{۵}$ از غنائم غزوات به رسول خدا و خویشان او و یتیمان و غیره می‌کند. قبل از اسلام نیز $\frac{۱}{۴}$ از غنائم جنگی جهت مصارف خصوصی به رئیس قبیله تعلق می‌گرفت: Watt, op. cit. pp. 15-18.

و نظامی او بود. پیامبر پس از هجرت «آشکارا دریافت که سازماندهی به منافع گروههای جنگجو در تصرف غنائم، مبنای خارجی کاریزما و رسالت او بود.» «برنامه عمل اجتماعی محمد(ص)، که عمر آنرا تکمیل نمود، کاملاً متوجه هدف آماده‌سازی روحی مؤمنان برای جنگ بود تا بتواند بیشترین شمار جنگجویان را برای دین خود فراهم آورد.»[1] بنابراین بنظر وبر پیروزی سیاسی حضرت محمد(ص) مرهون هماهنگ شدن اسلام با منافع و ایدئولوژی یکی از نیروهای مهم جامعه یعنی بدویان جنگجو بود. ایدئولوژی اجتماعی اسلام همان ایدئولوژی جنگ داخلی بود که متوجه خارج شده بود. پس گروه اجتماعی حامل مذهب اسلام از آغاز گروه جنگاوران بود و اخلاق اجتماعی این کاست نظامی روح مسلط مذهب گردید.

تحلیل وبر از ساخت سیاسی جامعه اسلام و تأثیر آن بر عدم پیدایش سرمایه‌داری بورژوائی، گسترده‌تر از بحث او دربارهٔ اخلاق اقتصادی اسلام است. به طور کلی به نظر وبر سلطه پاتریمونیال در جوامع اسلامی مانع پیدایش طبقات مستقل، آزادی شهرها، نظام حقوق عقلائی و بالمآل سرمایه‌داری بوده است.

حکومت کاریزماتیک پیامبر اسلام بر کنفدراسیونی از قبایل استوار بود. در سال ۶۳۱ که به سال *اعزام نمایندگی* معروف است تقریباً همه قبایل عرب نمایندگانی جهت اتحاد با پیامبر فرستاده بودند. این کنفدراسیون مبتنی بر میثاقهای عدم تجاوز بود و اغلب این اتحادها با قبول اسلام و پرداخت زکات همراه بود. ظاهراً پیامبر اسلام نه در پی ایجاد ساخت سیاسی کاملاً جدید بلکه خواستار ایجاد امتی متحد بود که بتواند در آن مذهب خویش را تبلیغ نماید. بنابراین حضرت محمد(ص) حاکم خودکامه و پاتریمونیال نبود و شیوه حکومت او تا زمان رحلت شیوه‌ای کاریزماتیک بود. حتی بیعت الرضوان که به قرارداد الحدیبیه انجامید و به موقعیت سیاسی پیامبر مرکزیت بخشید و به روایتی میان صحابه اختلاف افکند، حکومت او را به نظامی پاتریمونیال تبدیل

1. Weber, op. cit. pp. 51-52.

نکرد.[1] با تأسیس خلافت بنی‌امیه بود که حکومت کاریزماتیک به سلطه پاتریمونیال تبدیل شد. در دوره عباسیان با تأسیس بغداد بعنوان پایتخت حکومت عباسی بسیاری از ویژگیهای نظام سیاسی پاتریمونیال ایران باستان مورد اقتباس قرار گرفت. در این دوره بوروکراسی گسترده‌ای که بیشتر مرکب از موالی ایرانی بود تشکیل گردید و ارتش مجاهدان عرب جای خود را به ارتش مزدوران ترک داد. خلفا با کنار گذاشتن اشرافیت نظامی عرب و ایجاد درباری تجملی به تدریج متکی به ارتش مزدور خود می‌شدند. وقتی خزانه تهی بود، خلیفه مجبور بود امتیازاتی به شکل زمین و یا حق برداشت مالیات به ارتشیان و جنگسالاران محلی بدهد. بویژه با پیدایش این جنگسالاران قدرت پراکنده شد. پس سیستم سیاسی اسلام میان پاتریمونیالیسم و نوعی فئودالیسم در نوسان بود. اما این نوع فئودالیسم با فئودالیسم غرب که موجب استقلال نسبی طبقات اجتماعی و خودمختاری شهرها می‌شد، تفاوت اساسی داشت زیرا در فئودالیسم اسلامی حقوق زمین‌داری در دست زمین‌دارانی بود که فاقد ایدئولوژی فئودالی بودند. خصلت ویژه فئودالیسم اسلامی مربوط به نشأت آن از ارتش مزدوران و نهاد واگذاری حق برداشت مالیات می‌باشد. حکام فاقد منابع مالی مجبور شدند حقوق مزدوران خود را از طریق اعطای اختیار اخذ مالیات بپردازند. گر چه در آغاز مقامات نظامی (امیران) از مقامات مالیاتگیر (عاملان) جدا بودند، اما حکام بی‌پول سرانجام قدرت مالیاتگیری را نیز به مقامات نظامی منتقل کردند. پرداخت حقوق به سه شیوه عمده صورت می‌گرفت: ۱) مالیاتگیری در یک ده یا منطقه به یک مقطع اجاره داده می‌شد؛ ۲) به خدمه سلطان زمین به عنوان اقطاع واگذار می‌گردید؛ ۳) دیرکرد پرداخت حقوق ارتش مزدور از منبع مالیاتهائی که قبلاً به عنوان تضمین مالی برای این منظور در نظر گرفته شده بود پرداخت می‌شد. این سه شیوه سرانجام در مفهوم اقطاع ادغام شدند. مقطع می‌بایست آن بخش از مالیاتها راکه افزون بر حقوق نظامی خود بود به سلطان تسلیم کند. اما اقطاعدار به ندرت مازاد مالیات را به حکام می‌پرداخت. سرانجام حکام از ادعای

---

۱. ر.ک.: قرآن ۱۸/۴۸؛ Watt, op. cit. p. 23

خود نسبت به این مازاد گذشتند و اقطاعات را تنها در برابر خدمات نظامی واگذار کردند. در نتیجه سربازان به زمین‌داران و مالیاتگیران تبدیل شدند. نظام اقطاعات چون از نظام مالیاتگیری جهت تأمین مالی ارتش مزدور برمی‌خاست، برخلاف فئودالیته اروپا، فاقد مفهوم وفاداری شخصی میان اشراف و حکام بود.[۱]

رویهمرفته، پاتریمونیالیسم در اسلام نیرومندتر از فئودالیسم بود و مانع پیدایش اشرافیت به صورت یک شأن اجتماعی مستقل گردید. بنظر وبر دستگاه سیاسی پاتریمونیال چنان بر روابط حقوقی و آزادی اقتصادی و زندگی شهری تأثیر زیانبار و مخربی گذاشت که مانع رشد اخلاق سرمایه‌داری بورژوائی گردید. چنانکه قبلاً اشاره شد، از نظر وبر ویژگی عمده پیدایش اینگونه سرمایه‌داری در اروپا تقوای شهری گروههای منزلتی ویژه چون پیشه‌وران و خرده‌بازرگانان در درون شهرهای خودمختار بود که فارغ از دخالت پدر شاهانه بودند. دیگر گروههای اجتماعی نمی‌توانند حامل مذهب رستگاریخواه اینجهانی باشند: دهقانان صرفاً بدنبال منافع مادی هستند؛ قشر جنگاوران مذهب را در جهت تسهیل فتوحات نظامی بکار می‌برد و هیچگاه به مذهبی پارسایانه و فروتنانه تن درنمی‌دهد؛ قشر دیوانسالار از مذهب برای نگهداری نظم بهره می‌گیرد؛ و طبقه سرمایه‌دار و تجار بزرگ اغلب به مذهب بدبین و یا بی‌تفاوت هستند. تنها برخی گروهها در درون طبقات میانه و پائین شهری حامل تقوای اخلاقی هستند[۲] و تمایلی آشکار به

---

۱. کشاکش میان پاتریمونیالیسم و این نوع فئودالیسم در اسلام در اندیشه‌های سیاسی فقها بازتاب عمده‌ای یافت. با پراکندگی قدرت در امپراطوری اسلامی میان قدرت نظامی جنگسالاران محلی و اقتدار الهی خلیفه، علما و فقهای اسلامی با کوشش در راه ایجاد تعادلی در این میان و دادن امتیازاتی به حکام نظامی، در پی دفاع از ساخت پاتریمونیال قدرت خلیفه بودند. هدف نهایی فقهائی چون ابوالحسن ماوردی و امام محمد غزالی علیرغم توجیه انتقال قدرت نظامی به امرا حمایت از نهاد پاتریمونیال خلافت بود. ر. ک.:

E. Rosenthal, ***Political Thought in Medieval Islam***, Cambridge U.P 1962, pp. 27-43.

۲. این نظرِ وبر، عکس نظر ابن‌خلدون است که تنها جوامع بدوی و روستائی را دارای

اخلاق مذهبی رستگاریخواه دارند.[۱] در شهر غربی امکان پیدایش تقوای شهری و اخلاق عقلائی فراهم گردید زیرا شهرهای غرب فارغ از دخالت قدرت پاتریمونیال و مستقل بودند و این استقلال خود نتیجه کارکرد فئودالیسم بود. اما در اسلام عدم استقلال و آزادی شهرها به علت سلطه پدرسالارانه دولت مانع پیدایش تقوای شهری پیشه‌وران گردی. «یهودیت و مسیحیت مذاهب شهری و مدنی بودند، اما برای اسلام شهر تنها دارای اهمیت سیاسی بود... طبقه متوسط پائین [شهری] «زندگی را به راهی انداخت که مغایر با شیوه کنترل عقلائی بر زندگی در میان پارسایان پروتستان بود.»[۲] لفظ اسلامی شهر (مدینه) نیز بیشتر به معنی مرکز اداری و سیاسی بود تا محل زندگی مدنی.[۳] به این ترتیب انگیزه‌های سیاسی گروه نظامی حاکم در دولت مرکزی جای انگیزه‌های اقتصادی و عقلائی طبقات متوسط شهری راگرفت. عدم پیدایش شهرهای مستقل موجب عدم رشد موسسات مدنی[۴] گردید. در شهرهای شرقی حتی اصناف بازار هم، از بالا به وسیله دولت پاتریمونیال برای جمع‌آوری مالیات و احتساب و نظارت بر کار بازار ایجاد شدند. تجار نیز بیشتر وابسته به دربار بودند زیرا حکام بزرگترین مصرف‌کننده کالاها بشمار می‌رفتند. رویهمرفته فقدان عصبیت و همبستگی گروهی در شهرها آنها را در برابر دستگاه سیاسی ناتوان می‌کرد و دوام پاتریمونیالیسم خود بستگی به فقدان شهرها و نهادهای مدنی مستقل داشت.

یکی دیگر از پایه‌های پاتریمونیالیسم وجود نظام حقوقی غیرعقلانی است.

احساس عصبیت و همبستگی مذهبی می‌دانست، در حالیکه شهرها از نظر او موجب پیدایش سستی و فلسفه و گناه و فروپاشی عصبیت می‌شدند. شاید این اختلاف نظر بازتابی از اختلاف شهرهای غرب و شرق در میزان استقلال از دولت مرکزی بوده باشد، زیرا در نظر ابن‌خلدون پس از پیروزی یک عصبیت، شرط تداوم دولت در هم شکستن آن عصبیت و ایجاد حکومت فردی و خودکامه است.

1. Weber, ***Sociology of Religion***. pp. 96-7.

2. Ibid, p. 265.

۳. (**علم مدن** نیز به معنی علم سیاست بکار برده شده است) B. Turner, op. cit. p. 102,

۴. همانند آنچه در غرب burgher associations خوانده شده است.

وبر نظام حقوقی آسیا و خاورمیانه را خودکامه و غیرعقلانی می‌دانست. به نظر او تنها غرب از یک سیستم قضائی عقلائی برخوردار گردید و این خود راه رشد سرمایه‌داری بورژوائی را هموار کرد. البته منظور وبر نه محتوای حقوق اسلامی بلکه شیوه کاربرد آن بود. به عبارت دیگر نه دستگاه قانونی بلکه نظام قضائی در اسلام غیرعقلانی بود. تصمیمات و قضاوت قضات اسلامی «قضاوتهای غیررسمی هستند که برحسب ارزیابی‌های عملی و یا اخلاقی ارائه می‌شوند... قضاوت قاضی از هرگونه قوانین تصمیم عقلائی بیگانه است.»[1] در غرب رشد سرمایه‌داری به ثبات و امنیت قانونی روابط اقتصادی و استقلال دستگاه قضائی بستگی بسیار داشت. اما در تاریخ اسلام ایجاد نظام حقوقی مدونی برای امپراطوری کار دشواری بود زیرا می‌بایست باتوجه به حل مسائل مستحدثه منابع دیگری جز قرآن و سنت یافته است. عباسیان از سال ۱۵۰ هجری از فقها خواستند نصوص فقهی را جمع‌آوری کنند. به این ترتیب چهار مکتب فقهی اهل سنت پیدا شد و در تحقیق احکام فقهی علاوه بر تکیه بر نصوص صریح و احادیث، اجماع علمای اسلام در یک عصر، رای (اجتهاد شخصی)، قیاس (استنباط معنی از نص و جمع بین اصل و فرع در حکم)، استصلاح (رعایت مصالح عامه) و استحسان (ترک قیاس و رأی در صورت لزوم) را به عنوان منابع جدید پیش کشیدند، به این ترتیب عنصری شخصی و دلبخواهی وارد نظام حقوقی اسلام شد. به نظر وبر قوانین جامعه اسلامی بیش از آنکه استوار بر قرآن و سنت بوده باشند، حاصل کوششهای فکری و شخصی فقها بودند.[2]

گذشته از این، از زمان عباسیان، مناصب علما بویژه در حوزه قضاوت، بوسیله حکام تعیین می‌شد. برای مثال در اوج نفوذ معتزله در دربار خلافت عباسی در زمان مأمون، براساس رسم محنه اعلام شد که کارمندان دولت و علما و قضات بایستی آشکارا نظریه مخلوق بودن قرآن را بپذیرند. استقرار رسم محنه خود یکی از نشانه‌های کشاکش میان دستگاه پاتریمونیال (بویژه منشیان و

---

1. Weber, ***Economy and Society***, New York, 1968, Vo13. p. 976, quoted by *Turner, op. cit. p. 109*

2. *in Turner, op. cit. p. 110.*

دیوانسالاران ایرانی تبار) و فقها بود. علما و فقها به این جهت (دست کم از نظر سیاسی) بر پذیرش ازلیت قرآن پافشاری می‌کردند که با فرض ذاتی بودن کلام خداوند، هیچ بخش از آن بوسیله حکام خودکامه قابل نقض نمی‌شد. در برابر، معنای سیاسی اعتقاد دیوانسالاران عباسی به مخلوق بودن قرآن این بود که جانشین خداوند یعنی خلیفه که دارای اقتدار الهی است می‌تواند به مقتضای حال بخشی از قرآن را کنار بگذارد و شریعت را به دلخواه خود اجرا کند.[۱]

البته براساس شریعت حاکم سیاسی دارای حق قانونگذاری نبود لیکن حکام در عمل با تجدید حدود محاکم و صلاحیت قضات در امر قضاوت دخالت می‌کردند. معمولاً قضات فرمانبردار به قضاوت گماشته می‌شدند. در حدود سال ۹۰۰ میلادی حق قضاوت مستقل و استخراج از منابع عمومی (اجتهاد) از قضات گرفته و باب اجتهاد، بسته شد. به این ترتیب شریعت براساس این ادعا که «قدرت قضایی کاریزمایتک و پیامبرگونه برای تفسیر قانون خاموش شده بود»[۲] تثبیت گردید. گرچه این خود به معنی عدم انعطاف در اعمال قانون شرع بود لیکن دخالت امرا در امور قضائی را محدود نمی‌ساخت. پس از بر افتادن رسم محنه و سلطه علما بر منشیان در عهد متوکل عباسی علما جزء کارمندان و منشیان دولت شدند. به علاوه حکام مقاماتی قضائی و شبه قضائی بوجود آوردند که زیر نظر علما نبودند، مثل مقام محتسب که بازرس بازارها و مسئول حسن اخلاق عمومی بود. حاکم خود نیز معمولاً محکمه‌ای بنام نظر فی المظالم برای طرح پژوهش‌خواهی از رای قاضی تشکیل می‌داد. همچنین دادگاههای عرفی هم وجود داشتند که در صورت عدم صراحت منابع مذهبی، حکم مسأله را براساس رسم جامعه صادر می‌کردند.[۳] بنابر این شریعت در همه امور زندگی اجرا نمی‌شد و در مواردی هم که اجرا می‌شد، ملاحظات و دخالتهای سیاسی و شخصی در کار بود.

به این ترتیب کارکرد دستگاه قضائی و اجرای احکام اسلام از آن رو

---

۱. Watt. op. cit. ch/۷/ و حنا الفاخوری و خلیل الجرّ، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۵۸، صص ۱۳۶-۱۱۴.

2. Weber, op. cit, vol2, p. 818. in Turner p. 111.

3. Watt, op. cit. pp. 75-6.

غیرعقلانی بودکه بر پایه کوشش خودسرانه قضات جهت کشف قوانین خاص از درون قانون الهی از پیش داده شده‌ای استوار بود. از نظر وبر، پاتریمونیالیسم اسلامی خود نیازمند چنین دستگاهی قانون‌یاب و یا ترکیبی از قانون شرع و عرف و دخالت خودسرانه قاضی و سلطان در روند قضائی بود. بنابر این شریعت کاملاً اجرا نمی‌شد. در اصل شریعت سازش‌ناپذیر ولی در عمل متغیر و نامرعی بود. ضعف عمده دستگاه قضائی اسلام عدم توانائی آن در جلوگیری از دخالتهای مقامات سیاسی و نظامی در اجرای قانون بود، تا حدی که گاه شریعت خود به عنوان یک نظام حقوقی ایده‌آل یکی از منابع تهدید نسبت به وضع موجود سیاسی می‌گردید. نمایانترین نمونه این اعتراض را می‌توان در اندیشه‌های ابن تیمیه یافت که در برابر علمای وابسته به حکام خواستار اجرای کامل شریعت بود و هدف حکومت را قضاوت عادلانه و اجرای عدالت بر اساس شرع می‌دانست. البته اندیشه‌های ابن تیمیه مقبول زمانه‌اش نبود و این خود نشانگر فاصله‌ای بودکه میان شریعت و دستگاه قضائی زمان وجود داشت.[1]

رویهمرفته از نظر وبر اسلام از آغاز مذهب ریاضت‌کشی اقتصادی نبود زیرا گروه اصلی حامل آن یک کاست جنگاور بود و نه یک طبقه تجاری. از سوی دیگر پاتریمونیالیسم اسلامی علت‌العلل عدم پیدایش اشرافیت فئودال مستقل و شهرها و گروههای شهری و نهادهای مدنی خودمختار و نظام حقوقی عقلائی و اخلاق تقوای شهری بود. این همه، در تباین با توسعه غرب، مانع پیدایش سرمایه‌داری بورژوایی در سرزمینهای اسلامی گردید.

۳. نقد و ارزیابی

در پایان این مقال دو رشته از انتقادات اساسی و مفصل راکه بر نظرات وبر درباره اسلام وارد شده است عرضه می‌کنیم: نخست انتقادات براین ترنر و سپس انتقادات ماکسیم رودنسون.

ترنر دو انتقاد عمده بر نظر وبر درباره اخلاق اقتصادی اسلام و

1. Rosenthal, op. cit. pp. 51-61.

پاتریمونیالیسم اسلامی وارد می‌کند. نخست اینکه برخلاف نظر وبر اسلام تنها اخلاق اقتصادی یک کاست نظامی نبود بلکه اساساً مذهب تجاری شهری بود. و دیگر اینکه تاریخ اسلام یکسره تاریخ سلطه پاتریمونیالیسم نبوده بلکه مراحل گوناگون و مشخصی داشته است. در رابطه با نکته اول ترنر با آوردن شواهدی استدلال می‌کند که اسلام اصولاً دین تجاری شهریست و بسیاری از تعالیم اسلام و آیات قرآن مشحون از مفاهیم تجاری می‌باشد. اسلام اولیه نشانه پیروزی ارزشهای شهری بر ارزشهای بیابانی بود و در واقع پویائی اولیه اسلام از ائتلاف رهبری شهری و نیروهای بدوی برخاست بدون اینکه در این میان ارزشهای بیابانی مسلط شوند. برخلاف نظر وبر در رابطه با گروه نظامی حامل مذهب اسلام، در واقع میان اسلام و بدویت منازعه‌ای اساسی وجود داشت و سرانجام بدویان اسلام را تغییر ندادند بلکه اسلام بدویان را تغییر داد. اسلام مفاهیم اصلی زندگی قبیله‌ای چون بخشش و مروت را رنگی جدید بخشید. بعلاوه با ایجاد امت اسلامی سنتهای بدوی اهمیت خود را از دست دادند. همچنین اسلام تنها دین بدویان جنگاور نبود. ترنر از اچ.آ.آرگیب نقل قول می‌کند که پیروان اسلام در آغاز تنها فرصت‌طلبان بدوی نبودند بلکه می‌توان آنها را به سه گروه تقسیم کرد: ۱) گروه مؤمنان واقعی؛ ۲) سودطلبان بویژه تجار مکه؛ ۳) بدویان که بوسیله اندیشه غنیمت انگیخته شده بودند. در حالی که تجار مکی دارای نوعی اخلاق اقتصادی اینجهانی بودند، سختی زندگی بیابان، بدویان را بر آن می‌داشت تا از طریق لذت‌پرستی و غنیمت‌طلبی زندگی سخت خود را جبران بکنند. پس وبر به غلط انواع تعهد به اسلام را در تعهد کاست نظامی بدوی خلاصه می‌کند.[1]

پس اسلام اولیه پیروزی نظم تجاری شهری بر هرج و مرج بیابان بود. باتوجه به اینکه دست کم تجار بعنوان گروه حامل اجتماعی، از لحاظ اهمیت همسنگ غاریان بودند، می‌توان گفت اسلام هم دارای اخلاق بدویان (زیادت‌طلبی) و هم اخلاق تاجران شهری (تقوای فردی) بود. اخلاق تجاری اسلام با رشد بازرگانی و گسترش بورژوازی تجاری در عهد بنی‌امیه و بنی‌عباس

1. Ibid, pp. 34-7.

اهمیت بسیار یافت. حتی برای بعضی گروهها تجارت مفهوم وظیفه‌ای مذهبی یافت. ترنر از قول اس. د. گوتین شرق‌شناس آمریکائی، نظر محمد بن حسن شیبانی[1] را نقل می‌کند که «شیبانی می‌خواست ثابت کند که سخت‌کوشی تجار جدید مسلمان برای بدست آوردن معاش شرافتمندانه نه تنها مخالف با اسلام نبود بلکه از نظر اسلام وظیفهٔ مذهبی شمرده می‌شد».[2]

ترنر باتوجه به دگرگونیهای تاریخ اسلام نشان می‌دهد که بعدها با برقراری پاتریمونیالیسم، اسلام دیگر نه دیدگاه یک کاست نظامی جهانگشا و یا طبقه‌ای تاجرپیشه بلکه ایدئولوژی گروهی دیوانسالار محافظه‌کار بود. این تحول بخصوص با بسته شدن باب اجتهاد، منبع بدعت، اتحاد میان علما و نظامیان و رشد اندیشهٔ مشیت و نهاد تقلید به اوج رسید. تحت این شرایط بود که مذهب اسلام سنتی به صورت مذهبی جبری در آمد.

بنابر این وبر مراحل مختلف در تاریخ تحول اسلام به عنوان یک ایدئولوژی اجتماعی و اقتصادی را در نظر نمی‌گیرد. چنانکه مثلاً در قرون اولیه وقتی اسلام به صورت ایدئولوژی طبقه متوسط تاجرپیشه در آمده بود، توسعه هنری و صنعتی در جوامع اسلامی به اوج خود رسید، اما با رشد پاتریمونیالیسم، طبقات متوسط ضعیف شدند و فرهنگ تجاری افول کرد. سلطان جهت نگهداری ارتش مزدور خود نیازمند پول بود و در نتیجه دست به اعطای اقطاعات زد. نتیجه این دگرگونی تحول از اقتصاد پولی و تجاری به اقتصادی فئودالی و زمین‌داری استوار بر کشاورزی معیشتی، و رشد نظامیگری و سلطانیسم بود. به نوبهٔ خود حکام پاتریمونیال دست به تدوین یک ایدئولوژی محافظه‌کارانه زدند که همان اسلام سنتی و تقلیدی بود. به این ترتیب پیدایش پاتریمونیالیسم نه تنها موجب جلوگیری از رشد سرمایه‌داری بورژوایی شد، بلکه اخلاق اقتصادی و اجتماعی اسلام را نیز تغییر داد. پس عدم رشد سرمایه‌داری در اسلام نه معلول روح مذهب

---

۱. ابوعبدالله محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۹هـ) فقیه حنفی، شاگرد ابوحنیفه و مالک بن انس و قاضی منصوب هارون الرشید در خراسان بود. آثار عمدهٔ او *جامع‌الصغیر* و *جامع‌الکبیر* هستند.

2. Ibid, p. 142.

بلکه نتیجه ساختهای سیاسی و اجتماعی مشخص بود.[۱]

انتقادات ماکسیم رودنسون، اسلامشناس فرانسوی، در کتاب *اسلام و سرمایه‌داری*[۲] معطوف به کل جامعه‌شناسی وبر و بویژه دیدگاه او دربارهٔ اسلام است. مسأله اساسی رودنسون نیز این است که چرا سرمایه‌داری مدرن نخست تنها در اروپا پیدا شد و آیا اسلام هماهنگ یا مغایر با رشد سرمایه‌داری بوده است. رودنسون به عنوان جامعه‌شناسی مارکسیست کلاً بر آنست که ایدئولوژیها خود زیر تأثیر شرایط اجتماعی پیدا می‌شوند و تأثیر مستقلی بر آنها ندارند. پیامبر در خلأ فریاد می‌کشد؛ فریاد او وقتی به یک نیروی اجتماعی تبدیل می‌شود که با منافع گروههائی هماهنگ گردد.[۳] اسلام نیز تأثیر منفی و یا مثبتی بر ساختهای اقتصادی نداشته و اساساً فاقد راه اقتصادی ویژه‌ای بوده است. البته در کشورهای اسلامی صورتبندی سرمایه‌داری از درون پیدا نشد، لیکن این معلول هر چه باشد، نتیجه روح مذهب نبوده است.

رودنسون نشان می‌دهد که اسلام درگذشته مغایر با پیدایش یک بخش سرمایه‌دارانه (که متفاوت از صورتبندی سرمایه‌داریست) در جوامع اسلامی نبوده است. مارکس و وبر بر آن بودند که وجود بخش سرمایه‌دارانه یا سرمایه‌داری تجار و رباخواران در قرون میانه شرط لازم برای پیدایش فرماسیون سرمایه‌داری در غرب بوده است. با اثبات وجود چنین بخشی در جوامع اسلامی گذشته، رودنسون نتیجه می‌گیرد که اسلام هم مانع پیدایش نطفهٔ اولیهٔ سرمایه‌داری نبوده است. اما چرا این نطفه در اسلام بزرگ نشد؟

پرسش اول رودنسون این است که آیا اسلام مشوق و یا مانع فعالیت‌های بخش سرمایه‌دارانه بوده و یا اساساً دارای موضع ویژه‌ای نسبت به آنها نیست. وی استدلال می‌کند که قرآن لزوماً موافق یا مخالف سرمایه‌داری نیست. البته

---

1. Ibid, pp. 122-6.

2. M. Rodinson, ***Islam and Capitalism***. Penguin. Harmondsworth, 1974.

3. Ibid, p. 45.

(کتاب رودنسون به فارسی نیز ترجمه شده است، ر.ک. به ماکسیم رودنسون، *اسلام و سرمایه‌داری*، ترجمه محسن ثلاثی.)

قرآن مخالف مالکیت خصوصی نبوده و ثروت را تنها در تعیین میزان ایمان فرد بی‌ارزش می‌داند. فعالیت تجاری و تولید برای بازار و کارمزد هم به هیچ روی مورد سرزنش قرار نمی‌گیرد. در احادیث پیامبر هم دیدگاه مشابهی نسبت به اقتصاد و تجارب وجود دارد، از جمله این حدیث که «در روز جزا، تجار موثق در سایهٔ عرش خداوند خواهند نشست»[1]. مالکیت خصوصی در اسلام منافاتی با عدالت از نظر اسلام ندارد زیرا اصول عدالت در اسلام، به نظر رودنسون، عبارتند از اجرای شریعت، برابری مؤمنان در قبال قانون شرع و دستگیری از بینوایان. به نظر او در آغاز اسلام دشمنی اخلاقی نسبت به ثروت بیشتر دیده می‌شود. فرد ثروتمند باید هشیار باشد ثروتش مانع رستگاریش نگردد. «عبور شتری از سوارخ یک سوزن آسانتر از ورود ثروتمندی به درون بهشت است»[2]. لیکن پیامبر اسلام در پایان عمر کمتر از آغاز کار دارای تمایلات ضدثروت بود. از دیدگاه عملی نیز بخش سرمایه‌دارانه در کشورهای اسلامی بسیار گسترش یافته بود. در عهد عباسیان توسعهٔ تجارت به اوج خود رسید. «تجار امپراطوری اسلامی دقیقاً به معیارهای وبر درباره فعالیت‌های سرمایه‌دارانه عمل می‌کردند و هرگونه فرصت برای کسب سود را غنیمت می‌شمردند.»[3] در جامعهٔ اسلامی ثروت بصورت پولی وجود داشت که یکی از شرایط رشد سرمایه‌داری از نظر وبر و مارکس می‌باشد. در مورد منع شرعی ربا نیز رودنسون نشان می‌دهد که وام دادن پول به بهره در میان مسلمانان رایج و متعارف بود و فقها از راه حیل همواره گریزگاهی از منع شرعی آن پیدا می‌کردند. پس بخش سرمایه‌دارانه در کشورهای اسلامی وجود داشت لیکن دولت و زمین‌داران نیز بر بخش عمده‌ای از اقتصاد مسلط بودند. به این دلیل و به جهت رشد ارتشهای مزدور، بورژوازی تجاری نتوانست قدرت سیاسی را بدست گیرد.[4] نه تنها اصول نظری قرآن مغایر با فعالیت سرمایه‌دارانه نبود، بلکه نظرات افراطی برخی جنبش‌های اسلامی که مخالف این گونه فعالیت بودند به وسیلهٔ نوعی انتخاب طبیعی از میان برداشته

---

1. Ibid, p. 16.
2. Ibid, p. 24.
3. Ibid, p. 30.
4. Ibid, p. 55.

شدند.[۱]

پس اخلاق اقتصادی اسلام نه در اصل و نه در عمل مانع توسعه بخش سرمایه‌دارانه نبود، اما چرا، برخلاف اروپا، در اسلام این بخش سرمایه‌دارانه به فرماسیون سرمایه‌داری تبدیل نشد؟ آیا علت این امر ایدئولوژی مذهبی جهان اسلام در قرون میانه بود؟ به نظر رودنسون، کسانی چون وبر علت را در اسلام و قضا و قدری بودن آن جستجو کرده‌اند: «ماکس وبر بیش از هر کس دیگر چنین دیدگاهی را سازمان بخشید... از نظر وبر شیوه فکر اروپائی دارای میزان بالائی از عقلانیت است. وی در تبیین این پدیده با ترس و تردید این فرض را پیش می‌کشد که ممکن است معلول عوامل زیست‌شناختی و یا نژادی باشد».[۲]

رودنسون با قبول این فرض که وبر اسلام را فاقد دیدگاهی عقلانی می‌داند، به تفصیل به اثبات عقلانیت در اسلام می‌پردازد؛ برخی از دلایل او از این قرار است: خداوند در قرآن همواره استدلال می‌کند و دلایل عقلانی قدرت لایتناهی خویش را یادآور می‌شود؛ قرآن ۵۰ بار فعل عَقَلَ را بکار می‌برد و ۱۳ بار می‌نویسد «افلا تعقلون؟». ایدئولوژی اسلام نیز بسیار عقلائی است: «روابط متقابل میان خداوند و انسان دارای خصلتی بسیار تاجرمآبانه است. خداوند خود تاجر ایده‌آل است... کتاب و میزان نهادهای او هستند و او نمونه درستکاری در معامله است. و زندگی خود تجارتی است که در آن احتمال سود و زیان می‌رود.»[۳] پیامبر اسلام نیز به صورتی عقلائی رسالت خویش را با آزمایش جبرئیل متقن ساخت. برعکس در یهودیت جای هیچگونه تعقل و استدلال نیست و مؤمن باید کاملاً تسلیم یهوه شود و هرگونه تعقل در این باره به معنی بی‌ایمانی است.[۴]

پس اسلام کاملاً مذهبی عقلانی بوده و عقلانیت آن بر پایهٔ شیوه فکری تجاری قرار داشته است[۵]، و بنابر این نمی‌توانسته مانع رشد سرمایه‌داری عقلائی

---

1. Ibid, p. 75.
2. Ibid, pp. 76-70.
3. Ibid, p. 81.
4. Ibid, p. 86.
5. Ibid, p. 90.

شده باشد. از سوی دیگر ایدئولوژی جوامع اسلامی در قرون میانه نیز از لحاظ عقلانیت چندان اختلافی با ایدئولوژی مسیحی نداشت که بتواند از رشد سرمایه‌داری جلوگیری کند. «خصلت عقلائی فرهنگ اسلامی قرون وسطی در واقع خیلی نمایان و دست کم به همان اندازه فرهنگ غربی در همان زمان می‌باشد.»[1] رودنسون ازکوشش شگرف عقلی هزاران روشنفکر مسلمان در قرون وسطی در راه گسترش فقه و نقد شیوهٔ منطقی و فلسفی ارسطو، به عنوان عقلانیت در اسلام یاد می‌کند.[2]

نکته دیگری که رودنسون در انتقاد از وبر مورد بررسی قرار می‌دهد. مسأله اهمیت فعالیت اقتصادی در اسلام است. وی بار دیگر با قبول این فرض که وبر اسلام را بی‌اعتنا به زندگی اینجهانی می‌داند، استدلال می‌کند که قرآن کتاب جبر و تقدیر نیست و انسان را به عمل اجتماعی (جهاد، تجارت، زکات) فرا می‌خواند. بنظر رودنسون اندیشه قضا و قدر در اسلام که در قرون وسطی مسلط شد، خود بازتاب تحولات و شرایط اجتماعی بوده است و نه برخاسته از روح مذهب. «اگر حرف ماکس وبر درست بود و سرمایه‌داری در جهان اسلام از آن رو توسعه نیافت که ایدئولوژی مسلط در آن مغایر عقلانیت بود، باز هم علت نه در خود اسلام بلکه در همه عواملی قرار می‌داشت که اساس این ایدئولوژی بوده‌اند.»[3] وظیفهٔ رهبران اسلام از آغاز فتح و دفاع و ادارهٔ امور بود و این همه به معنی عمل عقلائی، محاسبه و سازماندهی منابع برای هدفی دنیوی می‌باشد. اسلام مسئولیت امور جهان را به عهده می‌گیرد و مؤمنان را تشویق می‌کند که از دنیا لذات معقول را برگیرند.[4] پس بطور کلی بنظر رودنسون اصول مذهبی اسلام هماهنگ با اشکال معقولی از فعالیت تجاری بوده است.

انتقادات ترنر بیش از انتقادات رودنسون معطوف به پروبلماتیک وبر است. تأکید بر بعد تجاری اسلام اولیه و تبدیل اسلام به ایدئولوژی یک دولت محافظه‌کار نکاتی اساسی است که اشارات وبر بدانها ابهام‌آمیز و گذراست. به هر

---

1. Ibid, p. 103.
2. Ibid, p. 104.
3. Ibid, p. 103.
4. Ibid., p. 110.

حال دست کم درباره تاریخ اولیه اسلام، که مورد توجه وبر بوده است، (چنانکه در بالا با استفاده از منابع دیگر تأکید شده) نمی‌توان اهمیت تداوم سنت نظامی عرب و بخصوص اهمیت اساسی جهاد در گسترش نظامی اسلام را انکار کرد.

این مجاهدان و غازیان بودند که اسلام را به جلو بردند و نه تجار یا سفیران و یا میسیونرها. اما حتی با پذیرش سلطه گروه تجاری بر اسلام اولیه و یا بعد از آن، نمی‌توان به این نتیجه رسید که فعالیت اقتصادی در اسلام مفهوم وظیفه‌ای مذهبی برای دستیابی به رستگاری را یافت. نظر محمد بن حسن شیبانی که فعالیت جهت بدست آوردن معاش شرافتمندانه وظیفه‌ای مذهبی است اسلام را به مذهب ریاضت‌کشی اینجهانی تبدیل نمی‌کند. وبر هم انکار نمی‌کرد که اسلام توجه به معاش را توصیه می‌کند، و اساساً اسلام را مذهبی جهان‌پذیر می‌دانست. اما در اسلام رستگاری مادی نیست زیرا امور دنیوی صرفاً وسیله‌ای برای نیل به رستگاری را تشکیل نمی‌دهند.

در مورد انتقادات رودنسون از وبر دو مشکل عمده وجود دارد. نخست اینکه برداشت رودنسون از عقلانیت با دریافت وبر از آن مفهوم بیگانه و بی‌ارتباط است. چنانکه در بالا گفتیم، برداشت وبر از عقلانیت مذهب زهد اینجهانی به معنی سازماندهی عقلانی به شیوهٔ زندگی است. هدف زاهد اینجهانی کنترل آگاهانه بر زندگی شخصی در این جهان می‌باشد. برای چنین فردی امور مادی دنیا به صورت وظیفه‌ای مذهبی در می‌آید که بایستی به صورت عقلانی، جهت دستیابی به رستگاری که آماج زندگی است، انجام پذیرد. به این معنای مشخص تنها زاهد اینجهانی عقل‌گراست که رستگاری را مادی و دین را دنیوی می‌کند. اما برداشت رودنسون از عقلانیت مفهومی عمومی است و در واقع به مسئلهٔ کلاسیک منازعه عقل و ایمان مربوط می‌شود که یکی از مناقشات فلسفی در همهٔ مذاهب بوده است. بنابر این فعالیت عقلی مسلمانان در راه گسترش فلسفه و یا «استدلال عقلی قرآن در حمایت از وی»[1] به هیچ‌روی هم معنی با برداشت وبر از عقلانیت نیست. وقتی رودنسون می‌گوید اسلام عقلانی

1. Ibid, p. 84.

است و وبر می‌گوید اسلام عقلانی نیست مراد آنها دو مفهوم جداگانه است و هر دو در عین حال درست می‌گویند.[1] پس انتقاد رودنسون بر این اساس از وبر بی‌ربط می‌شود.

دیگر اینکه برخلاف ادعای رودنسون، وبر انکار نمی‌کرد که اسلام انسان را به عمل دنیوی تحریض می‌نماید. در واقع درست برعکس برداشت رودنسون، بنظر وبر اسلام در آغاز تنها به دنبال اهداف دنیوی بود و اصولاً مذهب رستگاریخواه نبود. وبر اسلام را مذهبی جهان‌پذیر می‌دانست که بر کسب معاش و سود و بهره‌برداری از مواهب دنیا تأکید می‌گذارد. اما در این همه مفهوم **وظیفه مذهبی** که اساس مذهب غرب از نگاه وبر می‌باشد وجود ندارد. اسلام به اقتصاد توجه دارد لیکن در آن، فعالیت اقتصادی وسیله و وظیفه‌ای مذهبی برای دستیابی به رستگاری نیست، بلکه بهره‌برداری از نعمات زندگی در حد خود هدفی را تشکیل می‌دهد. بنابر این اسلام مذهب ریاضت‌کشی اقتصادی اینجهانی نیست. درست است که، همچنان که رودنسون می‌گوید، «پرداخت مالیات در اسلام وظیفه مذهبی است»[2]، اما جمع کردن ثروت وظیفه مذهبی نیست. به گمان رودنسون انتخاب اساسی میان فعالیت دنیوی و ترک آن برای خدمت به خداست، در حالیکه وبر هیچیک از این دو را به تنهائی موجب پیدایش سرمایه‌داری بورژوائی نمی‌دانست. در واقع رودنسون تصور می‌کند که تصویر وبر از اسلام همان تصوف و کناره‌گیری از فعالیت اقتصادیست، در حالیکه وبر کاملاً این دو را

---

۱. فروند هم بر آنست که عقلانیت در برداشت وبر باید به عنوان مفهومی تاریخی در نظر گرفته شود، و هر بار باید آن را در مقایسه با غیرعقلانیت و یا نوع دیگری از عقلانیت تعریف کرد؛ زیرا عقلانیت شیوهٔ زندگی ممکن است بر اساس دیدگاههای گوناگون صورت گرفته باشد: همان مأخذ، ص ۲۲۵. وبر خود به وجود همان مفهوم عقلانیت مورد نظر رودنسون در مذهب اسلام اشاراتی دارد:

Weber, *Sociology of Religion*. p. 132.

2. Rodinson, op. cit. p. 111.

(پرداخت مالیات فرد در جهت تقویت نیروی نظامی و دولت است در حالی که جمع کردن ثروت، موجب تقویت جامعه مدنی می‌شود.)

از هم تمیز می‌دهد.

رویهمرفته رودنسون تحول اساسی کالوینیزم در غرب را بیشتر نادیده می‌گیرد و وقتی سخن از قضا و قدر و سنت‌پرستی در اسلام پیش می‌آید، به وجود پدیده‌های مشابه در اروپای قرون وسطی اشاره می‌کند و می‌افزاید که چنین عواملی در آن سرزمین مانع پیدایش سرمایه‌داری نشد. نکته این نیست که دیدگاه رودنسون اساساً نادرست است. او تفسیر دیگری از پیدایش سرمایه‌داری و از اسلام دارد. اما تفسیر او انتقادی بر نظر وبر نیست، زیرا او پروبلماتیک وبر را در مرکز توجه خود قرار نمی‌دهد. هدف رودنسون رد این نظر کلی است که ساخت اقتصادی متأثر از ایدئولوژیست. اما چنانکه گفته‌ایم ماکس وبر اندیشمند بی‌احتیاطی نبود که بخواهد ساخت اقتصادی را یکسره با ساخت فکری توضیح دهد. مفهوم **رابطه انتخابی** او در پی تبیین یکی از پیچیده‌ترین روابط اجتماعی، یعنی رابطه میان عقاید و ساخت اجتماعیست.

رودنسون، برخلاف ترنر، به بحث اصلی وبر در مورد پاتریمونیالیسم اسلامی اشاره نمی‌کند و این نکته ما را به ناهماهنگی و اشکال عمدهٔ دیدگاه وبر دربارهٔ اسلام می‌رساند. در حالی که بحث اساسی وبر مربوط به چگونگی ارتباط میان روح مذهب و فعالیت اقتصادی است، وی سرانجام علت اساسی عدم پیدایش سرمایه‌داری بورژوایی در درون جهان اسلام را ساخت سلطهٔ سیاسی در کشورهای اسلامی می‌داند. به این ترتیب وبر، خواسته یا ناخواسته، از حوزهٔ اندیشه به حوزه اقتصاد کشیده می‌شود. البته در آثار وبر اشاراتی وجود دارد مبنی بر اینکه پاتریمونیالیسم اسلامی تا حدودی معلول مذهب نظامی اسلام و گروه جنگاوران حامل آن است. اما چنین استدلالی نمی‌تواند در چهارچوب جامعه‌شناسی وبر درست باشد، زیرا پاتریمونیالیسم در چین و هند نیز که دارای مذهب دیوانسالاران و روشنفکران بودند پدیدار شد. بنابراین تحلیل سیاسی او نهایتاً از قوت استدلالش درباره روح مذاهب می‌کاهد.

۱۳
اپوزیسیون در نظامهای دموکراتیک و در رژیم‌های اقتدارطلب

پیشگفتار

بی‌شک مسأله اپوزیسیون یکی از مسائل عمدهٔ ایران فردا خواهد بود. تأمل در این باره طبعاً با طرح کلیات جامعه‌شناسی اپوزیسیون آسانتر خواهد شد. هدف این مقاله طرح چنین کلیاتی است.

در دموکراسیهای امروز منظور از اپوزیسیون احزاب و گروههای سیاسی سازمان‌یافته‌ای است که مخالف حکومت مستقر می‌باشند و تحت حمایت قانون از آن انتقاد می‌کنند و در صورت کسب آراء اکثریت مردم در انتخابات آزاد قدرت سیاسی و اداره امور کشور را به دست می‌گیرند. برعکس در حکومتهای دیکتاتوری اپوزیسیون شامل احزاب و گروههای سیاسی نسبتاً سازمان نیافته‌ای است که مخالف پرسنل سیاسی حاکم یا سیاستهای جاری و یا حتی کل نظام سیاسی می‌باشند و بدون برخورداری از حمایت کامل قانون به انتقاد از دولت می‌پردازند و یا به مبارزه با آن برمی‌خیزند، بدون آنکه امکان بدست آوردن قدرت از طرق مسالمت‌آمیز را دارا باشند. طبعاً میان این دو نوع اپوزیسیون از جهات مختلف تفاوتهایی وجود دارد. در حالیکه بحث از اپوزیسیون در دموکراسیها تحت مبحث احزاب و آزادیهای سیاسی بحث رایج‌تری است، در خصوص جامعه‌شناسی اپوزیسیون در کشورهای غیردموکراتیک کمتر بحث منظمی عرضه شده است. تنوع در سازمان، روش، اهداف و کارکردهای اپوزیسیون در اینگونه کشورها طرح چنین بحثی را دشوار ساخته است. در این نوشته نخست به

تاریخچهٔ پیدایش اپوزیسیون در کشورهای دموکراتیک می‌پردازیم و سپس ویژگیهای اپوزیسیون در نظام‌های سیاسی معاصر را بررسی می‌کنیم.

از دیرباز همواره حکومتها با گروههای مخالف سازمان‌یافته و یا پراکنده روبرو بوده و اغلب به شیوه‌های خشونت‌آمیز با آنها رفتار می‌کرده‌اند. حکومتهای استبدادی روشن‌بین و اصلاح‌طلب به منظور جلوگیری از بسط کاربرد خشونت از روشهای دیگری مانند تطمیع، امتیاز دادن، ایجاد تفرقه در بین مخالفین، جذب میانه‌روها به منظور منزوی‌سازی تندروها و روشهای مشابه بهره گرفته‌اند. هنوز هم در بسیاری از کشورها چنین روشهایی معمول است. اما تحمل مخالفین به عنوان یک گروه سازمان‌یافته و اجازه دادن به آنها برای استفاده از حقوق مدنی و سیاسی و بویژه برای شرکت در قدرت سیاسی و علی‌الخصوص پذیرش مخالفین به عنوان یک گروه سازمان‌یافته و اجازه دادن به آنها برای استفاده از حقوق مدنی و سیاسی و بویژه برای شرکت در قدرت سیاسی و علی‌الخصوص پذیرش مخالفین به عنوان جزئی دائمی از ساخت قدرت، پدیدهٔ نسبتاً جدید و اخیری است که در دموکراسیهای معاصر پیدا شده است. حتی در اینگونه حکومتها هم حق تشکیل یک گروه سازمان‌یافته از مخالفین حکومت، از آخرین حقوق دموکراتیکی بوده که بدست آمده است. رشد و تکامل دموکراسی مرهون کسب حقوق چندی از جانب عامه مردم بوده است. از آن جمله یکی حق رأی است که نخست به اقشار و گروههای خاصی محدود بوده و تنها در اثر مبارزات نیروهای مختلف اجتماعی به صورت یک حق عمومی درآمده است. حق انتخاب و اعزام نمایندگان به مجالس و انجمن‌های تصمیم‌گیری سیاسی منضم به حق رأی بوده است. حق تشکیل گروه مخالفین سازمان‌یافته و رقیب حکومت مستقر، آخرین مرحله در تکامل حقوق دموکراتیک و ضامن کل آنها به شمار می‌رود. چنین حقی در واقع عنصر ذاتی دموکراسی است، زیرا بدون آن جوهر دموکراسی که چیزی جز رقابت ایدئولوژیها و تنوع در عقاید نیست، تحقق نخواهد یافت. بنابر این اپوزیسیون به مفهوم مخالفت سازمان‌یافته قانونی و حزبی، پدیده‌ای است که تنها در دموکراسیهای معاصر پیدا شده است و طبعاً تحقق چنین پدیده‌ای مسبوق به

انقلابات فکری و ایدئولوژیکی و فلسفی بوده است. عصارهٔ تساهل و مدارا و آزادی فکر و اندیشه و برابری قانونی در اندیشه اپوزیسیون به رسمیت شناخته شده ظاهر می‌شود. در پیدایش این اندیشه به عنوان جوهر دموکراسی نه تنها بورژوازی بلکه همه نیروهای اجتماعی سهمی داشته‌اند. خلاصه این که پذیرش یک یا چند حزب سیاسی با آراء و عقاید گوناگون به عنوان اپوزیسیون قانونی دستاورد تحولات تاریخی ژرف و گسترده‌ای است.

با توجه به این مطالب پرسش بزرگی که همواره پیش آمده است این است که آیا اپوزیسیون قانونی به عنوان پدیده‌ای دیریاب حاصل شرایط تاریخی و تمدنی خاص و تکرارناپذیر است و یا این که به رغم ندرتش باید آن را شاخصی از تحولات فکری و سیاسی عمومی در سطح جهان به شمار آورد. نظریه‌پردازان نوسازی و توسعهٔ سیاسی در غرب در بعد از جنگ جهانی دوم انتظار داشتند که بر طبق منطق عمومی تحول اجتماعی و تأثیر تحولات در زمینه شهرنشینی، گسترش آموزش، بسط ارتباطات و رشد اقتصادی در کشورهای در حال توسعه، دموکراسی پارلمانی و تعدد احزاب سیاسی و اپوزیسیون قانونی در اینگونه کشورها نیز پدید آمد. اما مسیر تحولات واقعی در این کشورها از خط مستقیمی که در نظرات نوسازی و توسعه به سبک غربی مطرح می‌شود به نحو قابل ملاحظه‌ای منحرف شد و همه گونه نظامهای تک‌حزبی، ارتشی و پوپولیستی در این کشورها پدید آمد.[1] در نتیجه، دیرپایی دموکراسی و آزادی سیاسی در این کشورها سایهٔ تردیدی بر اندیشهٔ گذار اجتناب‌ناپذیر به دموکراسی افکند. بدین‌سان معلوم شد که چنین کشورهایی بستر مساعدی برای پیدایش اندیشهٔ رقابت ایدئولوژیک و اپوزیسیون قانونی نیستند؛ دست کم این که گذشته از تحولات مربوط به شاخص‌های بسیج اجتماعی تحولات ژرفتر و معنوی‌تر لازم است تا بستر مناسب فراهم آید.

بنابر این وجود اپوزیسیون قانونی در روزگار ما هنوز هم استثنایی بر قاعده

---

1. V. Randall and R. Theobald, ***Political Change and Underdevelopment.*** (London, Macmillan 1985.)

و محدود به دموکراسیهای غربی است. حتی اگر بپذیریم که احزاب سیاسی متعدد در کشورهای غربی همگی سازمانهای سیاسی یک طبقه مسلط اجتماعی هستند، با این حال نفس چنین تعددی رقابتهایی در درون طبقه حاکم ایجاد می‌کند و در نتیجه طبقات تحت سلطه می‌توانند از آنها به سود خود بهره برگیرند. اما در واقع طبقات تحت سلطه نیز از طریق تعدد احزاب و وجود اپوزیسیون قانونی اهرمهای قدرتی به دست آورده‌اند. دولت در این کشورها دیگر صرفاً ابزار سلطهٔ طبقه مسلط و عرصه سلطهٔ طبقاتی نیست بلکه به یکی از عرصه‌های مبارزه طبقاتی تبدیل شده و از همین رو نهادهای دموکراسی و اپوزیسیون قانونی ارزشمندند.

پیشینهٔ تاریخی پیدایش اپوزیسیون قانونی در نظام‌های دموکراتیک چندان دراز نیست. در دموکراسیهای قدیم مانند آتن، رم و ونیز نشانی از اپوزیسیون قانونی به مفهوم مدرن وجود نداشت. بنابر این چنین پدیده‌ای محصول تحولات قرون اخیر در غرب است که شاهد تکوین لیبرالیسم، آزاداندیشی، اصالت فرد و اندیشه حاکمیت مردم بوده است. اپوزیسیون قانونی از زمانی پیدا شد که حقوق و آزادیهای اساسی و بویژه حق ارائه لوایح و ایجاد گروه‌بندیهای پارلمانی برای نمایندگان مجالس شناخته شد. از لحاظ تاریخی در غرب پیدایش اپوزیسیون قانونی از تبعات طبیعی پارلمانتاریسم و نظام نمایندگی و انتخابات آزاد بود. پارلمان به مفهوم مدرن آن امکان پیدایش اندیشهٔ اپوزیسیون قانونی را ایجاد کرده است. می‌توان گفت که مفهوم اولیهٔ تفکیک قوای سه گانه کشوری خود متضمن اندیشهٔ وجود اپوزیسیون قانونی بود، به این معنی که قوهٔ مقننه می‌بایست از نظر حقوقی در کار قوهٔ مجریه نظارتی اعمال کند. در کشورهای غربی بویژه در انگلستان نطفه اولیهٔ مخالفت قانونی و شروع Loyal) (Opposition را باید در گسترش روحیهٔ تساهل میان فرقه‌های گوناگون مذهبی یافت. از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، وجود اپوزیسیون قانونی تنها وقتی قابل تصور شد که میان دو مفهوم حکومت و دولت یا کشور (حاکمیت دولت ـ ملی) تمایزی پدید آمد. در انگلستان پس از تکوین دو حزب یا گروه توری و ویگ این مفهوم به تدریج پذیرفته شد که در درون دولت و حاکمیت ملی واحد (نظام

سلطنت مشروطه) ممکن است حکومت تنوع پیدا کند و در دست احزاب و گروههای مختلف قرار گیرد. با این حال این تفکیک به سهولت جا نیفتاد و حتی در انگلستان قرن هفدهم گرچه امکان مخالفت فردی نسبت به حکومت متصور بود لیکن مخالفت یک گروه یا حزب با حکومت، توطئه‌آمیز و ضدمصلحت نظام سلطنتی تلقی می‌شد. جرج سویل یکی از اشراف انگلستان در قرن هفدهم اعلام داشت که «حتی بهترین حزب سیاسی هم تنها توطئه‌ای بر ضد کل ملت است.»[1] سرانجام در سیاست و حکومت انگلستان در قرن هجدهم به تدریج دو مفهوم **مخالفین وفادار** (وفادار به نظام سلطنتی) و **مخالفین توطئه‌گر** از هم تمیز داده شدند. نظام حکومت حزبی و امکان فعالیت سیاسی دو حزب و ابراز مخالفت قانونی، در زمان دیزرائیلی و گلدستون جا افتاد. در انگلستان از آن پس اپوزیسیون قانونی در واقع جزئی از نظام سیاسی بوده است، تا جائی که در سال ۱۹۳۷ به موجب قانونی مقرر شد که رهبر اپوزیسیون حقوق سالانه‌ای به مبلغ ۲۰۰۰ پوند از خزانه دولت دریافت کند. همچنین رهبری اپوزیسیون به عنوان **یک کار تمام‌وقت** پذیرفته شد. روند تکوین مخالفت رسمی و قانونی در کشورهای اروپایی کندتر بود. در فرانسه در طی انقلاب کبیر مخالفین طبعاً ضدانقلاب و شایستهٔ سرکوب تلقی می‌شدند. نخستین اپوزیسیون رسمی در آن کشور در سال ۱۸۱۵ در دوران سلطنت لویی هجدهم توسط سلطنت‌طلبان افراطی ایجاد شد. در سال ۱۸۳۸ اپوزیسیون سازمان‌یافته گسترش یافت اما تأکید می‌شد که مخالفین نباید تنها از حکومت انتقاد کنند بلکه می‌بایست پیشنهادهای سازنده هم عرضه نمایند.

بطور کلی می‌توان گفت که مفهوم و عملکرد اپوزیسیون در غرب تحت تأثیر سنت سیاسی انگلستان بسط و توسعه یافته است. سابقه اپوزیسیون سازمان‌یافته پارلمانی در آن کشور بیش از دیگر کشورهای غرب بوده است.[2]

1. G. Savile, ***The Complete Works of George Savile***. Oxford, 1912,p.225, as quoted by K.von Beyine "Opposition" in ***Marxism, Communism and Western Society***. Vol 6, New York, 1973,p.158.

2. See A.S. Foord, ***His Majesty's Opposition***: 1714-183 (Oxford U. P. 1964)

زمینه‌های پیدایش اپوزیسیون قانونی

در کشورهایی که دارای نظام دموکراسی پارلمانی هستند، اپوزیسیون قانونی ممکن است به دلایل مربوط به سازمان، ایدئولوژی و پایگاه اجتماعی اشکال مختلفی پیدا کند. تحلیل این اشکال نسبت به بررسی اصل قضیهٔ پیدایش قانونی ثانوی است. همچنین در کشورهایی که فاقد اپوزیسیون قانونی هستند، ممکن است گروههای مخالف قدرت‌طلب، اصلاح‌طلب و یا انقلابی باشند. اپوزیسیون قدرت‌طلب شامل مخالفینی است که تنها با پرسنل سیاسی حاکم مخالفت می‌ورزند؛ اپوزیسیون اصلاح‌طلب مخالفینی را در برمی‌گیرد که کل نظام سیاسی را قبول دارند ولیکن مخالف سیاستهای جاری آن هستند؛ مخالفین انقلابی شامل کسانی است که با کل نظام سیاسی حاکم مخالفت می‌ورزند. اپوزیسیون در این گونه کشورها نیز به دلایل مربوط به سازماندهی، ایدئولوژی، پایگاه اجتماعی و ساخت اقتصادی و اجتماعی اشکال گوناگونی پیدا می‌کند. اما پرسش نخست این است که چرا در این‌گونه کشورها اپوزیسیون قانونی پدیدهٔ دیریاب‌تر و شکننده‌تری است. از جمله موانع عمده باید ساخت قدرت و فرهنگ سیاسی را مورد بررسی قرار داد.

طبعاً میان ساخت قدرت سیاسی و امکان پیدایش اپوزیسیون رابطهٔ مهمی وجود دارد. نظام پارلمانی زمینهٔ پیدایش اپوزیسیون قانونی را فراهم می‌کند. اما نظام پارلمانی خود در بسترهای مناسب تاریخی و ایدئولوژیک قوام می‌یابد. مجموعهٔ عواملی که مانع پیدایش دموکراسی پارلمانی باشند (اعم از ساخت قدرت، فرهنگ سیاسی و ایدئولوژی گروه حاکم) از پیدایش اپوزیسیون قانونی نیز جلوگیری می‌کنند. از آنجایی که بنیاد اندیشهٔ اپوزیسیون به امکان توزیع مجدد قدرت سیاسی در جامعه مربوط می‌شود، بررسی ساخت قدرت از اولویت برخوردار است. تحولی که مآلاً امکان پیدایش اپوزیسیون قانونی را ایجاد می‌کند، تحولی اساسی در روابط قدرت سیاسی و شیوهٔ توزیع آن است. این تحول ضرورتاً بواسطه دست به دست شدن قدرت سیاسی و تغییر گروه حاکم و شکل نظام سیاسی حاصل نمی‌شود. از این دیدگاه مهمترین انقلاب، **انقلاب سیاسی**، یعنی انقلاب در ساخت قدرت است. تاکنون انقلابهای سیاسی

مؤثر، انقلابهایی بوده‌اند که ساخت قدرت را از شکل یکجانبه آن به شکل دوجانبه و متقابل درآورده‌اند، به نحوی که امکان مشارکت و رقابت و مخالفت سیاسی و نهادهای لازم برای تحقق آنها پیدا شده است. تحولات مربوط به شاخص‌های **بسیج اجتماعی** مسلماً دورادور برای پیدایش شرایط فکری و فرهنگی دموکراسی مدرن و اپوزیسیون قانونی لازم هستند، اما ساخت قدرت و ایدئولوژی سیاسی به عنوان نیروهایی تعیین‌کننده در این رابطه قابل تأکیداند. پیدایش اپوزیسیون قانونی تابعی از نوع رابطه میان حکومت و گروههای مدعی قدرت است. بطور کلی‌تر پیدایش رقابت و مشارکت سیاسی به عنوان زمینه گسترش اپوزیسیون قانونی بستگی به میزان کنترل حکومت بر منابع قدرت دارد. منابع قدرت بر دو نوع‌اند: یکی منابع خشونت‌آمیز یا سیاسی و دیگر منابع غیرخشونت‌آمیز مانند منابع مالی، وسایل ارتباطی و دستگاههای آموزشی.[1] افزایش کنترل حکومت بر این منابع احتمال رقابت سیاسی میان گروههای مختلف راکاهش می‌دهد. کنترل حکومت بر منابع مختلف قدرت تمایلی طبیعی است، اما به هر حال در شرایط بحران، کنترل انحصاری حکومت بر این منابع افزایش می‌یابد. برعکس پس از رفع بحرانها تمایل به تفرق و پراکندگی منابع قدرت پدید می‌آید.

از نظر تاریخی کنترل متمرکز بر وسایل اداری و نظامی جامعه نقش مهمی در پیدایش دولتهای ملی مدرن داشته است. از همین روست که دولت ملی مدرن نخست در قالب **دولت مطلقه** ظاهر می‌شود. منازعه بر سر کنترل **وسایل ادارهٔ جامعه**، یکی از منازعات مهم در روند تکوین دولت ملی مدرن بوده است. این‌که نخست منابع قدرت متمرکز شود و سپس برای استقرار نظام مشارکت و رقابت و مخالفت سیاسی کوشش بعمل آید و یا برعکس نخست اندیشهٔ رقابت ایدئولوژیک و مخالفت قانونی جا بیفتد و سپس منابع قدرت تمرکز یابد، در سرنوشت دموکراسی و بویژه پیداش اپوزیسیون قانونی تأثیری تعیین‌کننده دارد. بیشتر کشورهای دموکراتیک غربی پس از آنکه اندیشهٔ رقابت و مخالفت سیاسی

---

1. R. Dahl. *Polyarchy* (Yale U. P. 1971) ch. I.

در بین گروههای برگزیده جامعه پا گرفته بود، در مرحله‌ای قرار گرفتند که تمرکز در منابع قدرت را ایجاب می‌کرد. «ایالات متحده بدون داشتن یک ارتش منظم و یا یک نیروی پلیس در سطح ملی و در حالیکه سلاحها و جنگ‌افزارها به صورت گسترده‌ای در بین مردم پراکنده بود، به نظام دموکراسی رسید.»[1] برعکس در بیشتر کشورهای آسیایی و آفریقایی تمرکز قدرت پیش از پیدایش و استقرار اندیشهٔ رقابت و مخالفت سیاسی صورت گرفت و خود مانع عمده‌ای برای رشد این اندیشه شد.

در غرب پیش از پیدایش دولت مطلقه، ساخت سیاسی فئودالیته خود متضمن عناصر عمده‌ای از مصونیت حقوقی و آزادیها و عدم تمرکز منابع قدرت بود. برعکس در کشورهای آسیایی مرحلهٔ پیش از دولت مطلقه مدرن، خود مرحلهٔ استبداد سنتی بوده که در نوع خود بر اساس شکلی از تمرکز منابع قدرت قرار داشته است. در طی قرن بیستم چنین کشورهایی به موجب ضرورتهای تاریخی مختلف از جمله ایجاد وحدت ملی، از بین بردن تفرق قومی و منطقه‌ای، تسریع توسعهٔ اقتصادی و نوسازی اجتماعی و غیره، ساخت و منابع اجبار و قدرت خود را گسترده و متمرکز ساخته‌اند. چنین ضرورتهایی در سطح ایدئولوژیک زمینه‌ساز رشد ایدئولوژیهای فراگیر و توتالیتر و وحدت‌گرا و ضدرقابتی بوده است. طبعاً اپوزیسیون قانونی نمی‌تواند در متن ایدئولوژیها و نگرشهای نامتحمل و فراگیر پرورش یابد. طرز تلقی و برخورد یا ایدئولوژی سیاسی و فرهنگ صاحبان قدرت سیاسی در نحوهٔ توزیع منابع قدرت نقش مهمی دارد. به عبارت دیگر تحمل اپوزیسیون مستلزم تحولی ذهنی در نزد گروههای حاکم است. قطع نظر از این‌که ریشهٔ پیدایش و تحول در نگرشها و ایدئولوژیها چیست، در این خصوص تردیدی نیست که به هر حال فرهنگ سیاسی و ایدئولوژی حکام بر روی نوع نظام سیاسی و شکل اپوزیسیون تأثیر می‌گذارد. استقرار نظام سیاسی رقابتی مستلزم پذیرش و اعتقاد گروههای حاکم نسبت به آن است و این گفته هر چند بدیهی به نظر برسد، اما متضمن حقیقتی اساسی است. نحوه برخورد و

---

1. Ibid. p. 49.

عقاید دولتمردان و رهبران یکی از عوامل تعیین‌کننده در رویه و روال سیاست و حکومت در هر کشوری است، بویژه به این دلیل که گروههای برگزیده معمولاً در مقایسه با عامهٔ مردم عقاید و نگرشهای سیاسی روشن‌تر، منسجم‌تر و پایدارتری دارند.[۱] به طور نظری و صوری می‌توان مسأله را به این صورت طرح کرد که تحمل اپوزیسیون قانونی مستلزم پیدایش **فرهنگ سیاسی** خاصی در نزد گروههای حاکم است. و یا به عبارت دیگر تا وقتی که گروههای حاکم دارای نگرشهای مطلق‌انگار و **پاتریمونیالیستی** هستند، چنان امکانی پیدا نمی‌شود. لیکن تحول در فرهنگ سیاسی مستلزم تحول در طبقات حاکم هم هست و فرهنگ سیاسی تا اندازهٔ زیادی از گروهها و طبقات اجتماعی جدایی‌ناپذیرَند، هر چند این واقعیت را هم باید در نظر داشت که گاه تجربیات سخت و اجتناب‌ناپذیر تاریخی تحولی در اندیشه و فرهنگ گروههای حاکم پدید می‌آورد (بدان شیوه که بخش‌هایی از اشرافیت در همه‌جا **امبورژوا** شدند).

ایدئولوژیهای مطلق‌انگار هم در فرهنگ‌های سنتیَ یافت می‌شوند و هم به نحو پیچیده‌ای محصول اوایل عصر مدرنیسم هستند. بویژه در قرن بیستم پیدایش جامعهٔ توده‌ای، احساس خطر در مقابل مدرنیسم، فروپاشی همبستگی جامعهٔ سنتی و زوال امنیت قدیم زمینه را برای رشد ایدئولوژیهای توتالیتر فراهم کرده است.[۲]

ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی سنتی یا مدرنی که قدرت را مقدس و قابل تمجید، و اطاعت محض را فضیلت بشمارد، مانع رشد اندیشه مخالفت و رقابت سیاسی است و منازعه گروهها را نشانهٔ بیماری جامعه تلقی می‌کند. چنین نگرشی از پیدایش تشکلات لازم برای رقابت و مخالفت سیاسی جلوگیری می‌نماید. ترس از دست دادن امتیازات موجب ترس گروه حاکمه از رقابت و مخالفت می‌شود. البته ایدئولوژی و فرهنگهای سیاسی گروههای حاکمه

---

1. Ibid., Ch.8.

۲. ر.ک به، هانا آرنت، *توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۳.

محصولات پیچیده‌ای از انعکاس منافع اجتماعی و طبقاتی و گرایش به فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های خاص هستند. چنانکه اشاره شد قطع نظر از تغییر گروهها و طبقات اجتماعی حامل فرهنگها و ایدئولوژیهای مخالف‌ستیز، امکان بروز تحولاتی در آن فرهنگها و ایدئولوژیها هم وجود دارد. گروههای حاکمه گاه در برخورد با واقعیات جدید در نگرشهای خود تجدیدنظر می‌کنند. گروههای حاکمه‌ای که مدت مدیدی استمرار دارند ممکن است در نتیجه تحول در پایگاه اجتماعی، تغییر در شیوهٔ تعلیم و تربیت و پذیرش ایدئولوژیهای جدید به تدریج دچار تحول فکری شوند. پادشاهان مطلقه‌ای که تحت تأثیر ضرورتها و مقتضیات جدید، اندیشه مشروطیت و محدودیت قدرت سیاسی را پذیرفتند، هر چند نادر هستند اما گواه بر امکان تغییر در ذهنیت حکام نسبت به نحوهٔ اعمال قدرت می‌باشند. با این حال به حکم تجربهٔ تاریخی بهترین راه تضمین زوال اندیشهٔ یک طبقهٔ حاکمه زوال خود آن طبقه است. طبقات و گروههای اجتماعی مسلط در هر فرماسیون اجتماعی معمولاً نسبت به اندیشهٔ مشارکت و رقابت سیاسی (که موجب توزیع مجدد منابع قدرت شود) بدبین و بدگمان‌اند. حتی بورژوازی حاکم در دولتهای لیبرال غربی در آغاز مشارکت و رقابت را به صورت امری درون‌طبقه‌ای و در قالب‌های سازمانی خاصی پذیرفت. بسط مشارکت و رقابت سیاسی در دموکراسیها مرهون مبارزات سیاسی نیروهای اجتماعی مختلف بوده است. در حقیقت رقابت و مشارکت سیاسی و اندیشه اپوزیسیون قانونی در همه جا بر طبقات حاکم تحمیل شده است. هر جا گروههای مخالف توانایی مبارزه و برخورد با حکومت را داشته‌اند، احتمال پذیرش آنها به عنوان اپوزیسیون بیشتر بوده است. بدین‌سان مبارزات اجتماعی بی‌شک عامل مهمی در تغییر ایدئولوژی و نگرشهای گروه حاکمه به‌شمار می‌رود. تقویت نیروهای اجتماعی و احتمال مبارزه آنها نقش نامساعد ساخت قدرت و ایدئولوژی سیاسی برای پیدایش مشارکت، رقابت و مخالفت سازمان‌یافته سیاسی را تعدیل می‌کند. به‌طور کلی شکل و میزان مخالفت سیاسی بستگی به عواملی چون ساخت قدرت (چه از نظر حقوقی و چه از لحاظ سیاسی)، سیاستها و ایدئولوژی گروه حاکم، ماهیت نیروهای اجتماعی و میزان سازماندهی و انسجام آنها دارد.

اپوزیسیون در دموکراسهای غربی

بحث از تنوعات درونی اپوزیسیون در دموکراسیهای غربی بحث عمده‌ای است و دربارهٔ آن آثار و کتب معتبری در دست است.[۱] این تنوعات بر حسب شاخص‌هایی مانند میزان سازماندهی و تمرکز، میزان رقابت‌پذیری مخالفین، میزان برخورد حکومت و مخالفین و اهداف و روشها مورد بررسی واقع شده است. اشاره به این مبحث در اینجا از این جهت ضروری است که بررسی تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی بر روی شکل‌گیری اپوزیسیون در غرب ممکن است مسیر شکل‌گیری مخالفت سیاسی در کشورهای غیردموکراتیک را هم باز نماید.

در مطالعهٔ تطبیقی اپوزیسیونها در نظامهای دموکراسی، رابرت دال عالم سیاسی آمریکایی شاخص‌های زیر را ملاک قرار داده است:

۱) از نظر سازماندهی و تمرکز اپوزیسیون، در دموکراسهای غربی دو الگو قابل تشخیص است: یکی تمرکز در سازمان ائتلافی یا حزب واحد مانند انگلستان، آمریکا، نیوزیلند و استرالیا و دوم پراکندگی اپوزیسیون در میان چندین حزب مانند موارد فرانسه و ایتالیا.

۲) از نظر میزان رقابت‌پذیری نیز دو الگوی کلی قابل تشخیص است. یکی این‌که در نتیجه تکثر و تعدد گروههای اپوزیسیون از شدت رقابت و مخالفت سیاسی کاسته می‌شود و دوم این‌که در شرایط محدودیت و یا وحدت سازمان اپوزیسیون، مخالفت و رقابت، شدت و تمرکز می‌یابد.

۳) از نقطه‌نظر حوزهٔ برخورد اپوزیسیون با حکومت تنوعات بیشتری مشاهده می‌شود. نظامهای دموکراتیک معمولاً به اپوزیسیون اجازه می‌دهند از طریق تأثیر بر افکار عمومی، کاربرد رسانه‌های گروهی، شرکت در مبارزات انتخاباتی، انجام تبلیغات گوناگون، کسب حمایت از سازمانهای رسمی و غیررسمی و جز آن منابع لازم را برای پیشبرد اهداف خود بسیج کنند. اما اهمیت و میزان استفاده از هر یک از این حوزه‌ها در رژیمهای مختلف، متفاوت است. در

---

۱. بویژه اثر زیر:
R. Dahl. (ed) ***Political Oppositions in Western Democracies***.(Yale U.P.1966)

برخی کشورها مثل انگلستان اپوزیسیون روی پارلمان و انتخابات پارلمانی تأکید می‌گذارد و از همین‌رو میدان برخورد میان حزب حاکم و حزب مخالف بسیار روشن و آشکار است. در نظامهای دیگر مثل ایالات متحده آمریکا میدان برخورد میان حکومت و اپوزیسیون در بین کنگره، بوروکراسی دولتی و ایالات پراکنده است. بعلاوه حزب مخالف درکنگره سیاست توأمان رقابت و همکاری با حزب حاکم را به مقتضای موارد و مسائل در پیش می‌گیرد.

۴) از نظر اهداف (با توجه به تقسیم‌بندی کلی اپوزیسیون به **قدرت‌طلب، اصلاح‌طلب و انقلابی** که در بالا عنوان کردیم) اپوزیسیون قانونی در دموکراسیها اپوزیسیون **درون سیستمی** یعنی قدرت‌طلب و یا اصلاح‌طلب است. در برخی نظامهای سیاسی که احزاب آنها کم و بیش خصلت ایدئولوژیک خود را حفظ کرده‌اند، (مانند فرانسه و ایتالیا) اپوزیسیون بر روی شیوه و ماهیت سیاستگذاری دولتی تأکید می‌گذارد و از این‌رو می‌توان گفت که بیشتر اصلاح‌طلب است تا قدرت‌طلب. در مقابل در نظامهایی که احزاب آنها کمتر خصلت ایدئولوژیک دارند (مانند ایالات متحده آمریکا)، اپوزیسیون بیشتر **قدرت‌طلب** است. بطور کلی در نظامهای دموکراسی غربی (برخلاف نظامهای غیردموکراتیک) اپوزیسیون **ساختاری** یعنی انقلابی رو به زوال بوده است. مخالفین **ساختاری** و انقلابی مانند احزاب سوسیالیست و کمونیست در کشورهای اروپای غربی، با توجه به گسترش امکان مشارکت مسالمت‌آمیز در حیات سیاسی در طی قرن بیستم به تدریج به اپوزیسیون اصلاح‌طلب تبدیل شده‌اند.

۵) از لحاظ ابزار و روش، معمولاً روش کار اپوزیسیون تابع اهداف آنهاست. از همین‌رو روشهای رایج فعالیت سیاسی اپوزیسیون در دموکراسیها شامل مبارزات انتخاباتی، ائتلافات حزبی، اعمال فشار و نفوذ در نهادها و سازمانها می‌شود.[1]

دلایل تنوع الگوهای اپوزیسیون در دموکراسها

الگوهای اپوزیسیون سیاسی در دموکراسها به دلایل گوناگون متنوع هستند.

1. Ibid. pp. 332-347.

مهمترین این دلایل عبارتند از:

۱) **تأثیر نظام حقوق اساسی:** ساخت حقوقی قدرت سیاسی یعنی نحوهٔ توزیع قدرت میان قوای سه‌گانه و روابط آنها با یکدیگر و همچنین نظام انتخاباتی (نظام اکثریت ساده یا نظام تناسبی) بر روی شکل‌گیری اپوزیسیون تأثیر می‌گذارد. نظام اکثریتی موجب تمرکز و تشدید رقابت می‌گردد؛ در مقابل نظام تناسبی موجب تعدد و عدم تمرکز و کاهش پتانسیل رقابت و افزایش امکان همکاری احزاب مخالف می‌شود. نظام حقوق اساسی بر روی وسعت و شمار میدانهای برخورد حکومت و اپوزیسیون نیز تأثیر می‌گذارد. در نظامهای فدرال احتمال پراکندگی نیروهای اپوزیسیون افزایش می‌یابد. در نظامهای ریاستی تمرکز اپوزیسیون بر حوزه قوهٔ مجریّه تشدید می‌گردد. جدایی انتخابات ریاست جمهوری و انتخابات پارلمانی نیز بر روی صف‌بندی و آرایش نیروهای اپوزیسیون تأثیر می‌گذارد. اپوزیسیون وقتی تمرکز پیدا می‌کند که اولاً نظام پارلمانی بدون تفکیک کامل برقرار باشد، ثانیاً قوه اجرائیه در مقایسه با قوهٔ مقننه از اهمیت بیشتری برخوردار باشد، ثالثاً نظام انتخاباتی، نظام اکثریت ساده (با حوزه انتخاباتی تک‌نامزدی) باشد و رابعاً نظام کشور غیرفدرال باشد. برعکس نظام انتخاباتی تناسبی، قوهٔ مجریهٔ ضعیف، تفکیک آشکار و روشن قوای سه‌گانه و فدرالیسم موجب پراکندگی اپوزیسیون و رواج تمایلات ائتلافی می‌شود. طبعاً تنها وقتی اپوزیسیون به صورت احزاب سیاسی ظاهر شود تأثیر و نقش عوامل مذکور قابل تصور است.

۲) **تأثیر فرهنگ سیاسی:** در درون دموکراسیهای غربی تنوع در فرهنگ سیاسی نیز عاملی در تنوع اپوزیسیون است. بطور کلی از این دیدگاه فرهنگهای سیاسی یا مشوق گسترش وفاداری و حمایت نسبت به ساخت سیاسی هستند، یا موجب بی‌تفاوتی و غربت سیاسی می‌شوند، و یا نسبت به سیاست بدبینی ایجاد می‌کنند. مخالفت سیاسی در متن هر یک از این سه نگرش فرهنگی شکل خاصی پیدا می‌کند. در متن فرهنگ وفاداری سیاسی، اپوزیسیون معمولاً قدرت‌طلب، محدود و درون سیستمی است؛ در متن فرهنگ بی‌تفاوتی سیاسی، اپوزیسیون شکلی غیرفعال و پراکنده پیدا می‌کند، و در متن فرهنگ بدبینی

سیاسی، مخالفت سیاسی تمایل به **ساختاری** یا انقلابی شدن می‌یابد. در غرب به موجب پژوهشهای علمای سیاسی فرهنگ سیاسی **انگلوساکسنی** فرهنگی خوشبین، سازشکار و مبتنی بر همکاری است و مخالفت سیاسی هم در متن چنین فرهنگی تمایل به پذیرش کل نظام سیاسی و اتخاذ اقدامات تدریجی و مسالمت‌آمیز برای اصلاح دارد. در مقابل فرهنگ سیاسی کشورهای لاتین بر فردگرایی افراطی و سازش‌ناپذیری تأکید می‌گذارد و از همین‌رو در متن چنین فرهنگ سیاسیِ بدبینانه و سختگیرانه‌ای، اپوزیسیون ساختاری و انقلابی بیشتر پرورش پیدا می‌کند. در عمل تفکیک نقش فرهنگ سیاسی از تأثیر ساخت قدرت سیاسی دشوار است و چنانکه اشاره کرده‌ایم بررسی کل ساخت قدرت سیاسی پیشاپیش متضمن بررسی نقش فرهنگ و نگرشهای سیاسی نیز هست.

۳) **تأثیر خرده‌فرهنگها:** بطور کلی خرده‌فرهنگهای قومی، مذهبی و منطقه‌ای بر روی آرایش و تعدد سازمانهای اپوزیسیون در دموکراسیهای غربی مؤثر هستند. تکثر خرده‌فرهنگها اغلب موجب تفرق نیروهای مخالف و کاهش شدت رقابت می‌گردد. تنوعات قومی، فرهنگی و فرقه‌ای وقتی با شکافهای اجتماعی و طبقاتی تداخل پیدا کنند، موزائیک پیچیده‌ای از گروه‌بندیهای اجتماعی ایجاد می‌نمایند. تقاطع شکافهای قومی و زبانی و مذهبی (شکافهای عمودی) با شکافهای اجتماعی (یا افقی) معمولاً موجب پراکندگی و کاهش شدت رقابت نیروهای اپوزیسیون می‌شود. برعکس تراکم و توازی آن شکافها بر شدت رقابت و تمرکز نیروهای مخالف می‌افزاید. وقتی ساخت شکافهای اجتماعی ساده باشد (در جامعهٔ تک‌شکافی فاقد شکافهای فعال قومی، زبانی، مذهبی) تمایل به تمرکز و وحدت اپوزیسیون سیاسی تشدید می‌شود. نظام دو حزبی در کشورهای انگلوساکسن عمدتاً محصول چنین وضعیتی است. برعکس در صورت تراکم تعارضات و شکافهای اجتماعی گوناگون (مانند مورد کشورهایی چون هلند، بلژیک و سوئیس) طیف ایدئولوژی و احزاب و سازمانهای سیاسی گسترده‌تر و ساخت نیروهای اپوزیسیون متنوع‌تر و پیچیده‌تر می‌شود.[1]

1. Ibid. pp. 384-386.

در مجموع سازمان سیاسی اپوزیسیون در دموکراسیهای غربی بر اثر عوامل مختلفی چون شیوهٔ تفکیک قوا، نظام انتخاباتی، شکافهای اجتماعی، ترکیب قومی جمعیت و غیره تنوعاتی پیدا کرده است، اما جایگاه و عملکرد آن در همه‌جا کم و بیش یکسان است.

اپوزیسیون در رژیم‌های اقتدارطلب

در نظام‌های توتالیتر و اقتدارطلب محدودیت‌های شدیدی بر تشکل اپوزیسیون وضع می‌شود. هر چه از وضعیت دولت اقتدارطلب به دولت توتالیتر نزدیکتر شویم، فرصت برای پیدایش اپوزیسیون محدودتر می‌گردد. نظامهای اقتدارطلب نظامهای بسته‌ای هستند که در آنها ایدئولوژی فراگیر واحدی وجود ندارد و بسیج توده‌ای گسترده‌ای هم صورت نمی‌گیرد ولی قدرت در دست گروه بسته‌ای است؛ برعکس در رژیم‌های توتالیتر ویژگیهای ایدئولوژی فراگیر و بسیج توده‌ای بسیار چشمگیر است. رژیم‌های توتالیتر و اقتدارطلب به دلایل مختلف از پیدایش اپوزیسیون سازمان‌یافته جلوگیری می‌کنند. تأکید بر ضرورت توسعه اقتصادی و نیاز کشور به وحدت ملی به منظور حصول آن، اشاره به احتمال فروپاشی کشور بواسطه تنوع بافت قومی و تأثیر اپوزیسیون سازمان‌یافته در تشدید اختلافات قومی، تأکید بر ضرورت وحدت در برخورد با قدرتهای امپریالیست و اشاره به نقش اپوزیسیون در ایجاد هرج و مرج و بی‌نظمی از جمله بهانه‌هایی است که برای جلوگیری از پیدایش اپوزیسیون مطرح می‌شود.[1]

با این حال اشکال گوناگونی از اپوزیسیون در این‌گونه رژیم‌ها تکوین می‌یابد. یکی از نویسندگان از چهار نوع اپوزیسیون در نظام‌های توتالیتر و اقتدارطلب سخن گفته است: یکی اپوزیسیون کلی (integral opposition) که مخالفت ساختاری و انقلابی با کل نظام است و در اشکال مختلفی مانند شورش، توطئه، مقاومت مسلحانه، فعالیت زیرزمینی، مهاجرت از کشور، مقاومت منفی

1. W. Foltz, "Political Oppositions in Single-Party States of Tropical Africa" in *Regimes and Oppositions*, edited by R.Dahl. Yale U.P.1973,pp.151-154.

و جز آن ظاهر می‌شود. دوم اپوزیسیون قدرت‌طلب درونی (Factional) که شامل جناحهای رقیب صاحبان قدرت می‌شود و هدف آن بیشتر تصرف کرسیهای قدرت است تا تغییر در سیاستها. سوم، اپوزیسیون اصولی (Fundamental) که بدون نفی اصل نظام به نقد سیاستهای رایج می‌پردازد ولی در عمل تفکیک آن از نوع دوم دشوار است، زیرا اغلب مبارزه قدرت میان رقبا به نام سیاستهای مختلف صورت می‌گیرد. چهارم مخالفت موردی (specific) که نسبت به سیاست خاصی در بین ساستهای کلی دولت ابراز می‌شود. هر چه سیاست مورد مخالفت اساسی‌تر و مخالفین گسترده‌تر باشند، این نوع مخالفت بیشتر به اپوزیسیون اصولی شباهت پیدا می‌کند. عدم تحمل اپوزیسیون موردی از جانب حکومت اغلب موجب تبدیل آن به اپوزیسیون اصولی و یا حتی کلی می‌شود.[1]

به طور کلی هر چه ایدئولوژی رژیم‌های اقتدارطلب فراگیرتر باشد، تساهل نسبت به هر گونه اپوزیسیونی کمتر می‌شود. در رژیم‌های توتالیتر تساهل نسبت به اپوزیسیونها به حداقل کاهش می‌یابد. البته در این‌گونه رژیم‌ها باید اپوزیسیون به معنی گروههای سازمان‌یافته مخالف را از مفهوم **مخالفت** (dissent) به طور کلی یعنی امکان نقد سیاست و حکومت جدا کرد. رژیم‌های توتالیتر می‌کوشند از طریق از بین بردن امکان **مخالفت** به این مفهوم مانع پیدایش اپوزیسیون شوند. رژیم‌های اقتدارطلب برعکس، حوزهٔ بسیار محدود و کوچکی برای بروز اپوزیسیون را خواه ناخواه می‌پذیرند. چنین وضعیتی ممکن است بواسطه ضعف و عدم احاطه کامل حکومت و یا قوت اجتناب‌ناپذیر برخی گروههای اجتماعی و سیاسی پدید آید و یا آنکه ممکن است حکومت از روی صلاح‌اندیشی و از باب پیش‌گیری از بروز بحران سلطه سیاسی، خود در این خصوص پیش‌قدم شده باشد. اما مشکل چنین وضعیت‌هایی در این است که نظامی که قدری از مخالفت را بپذیرد به دشواری می‌تواند از بسط آن جلوگیری کند. این وضعیتی است که اغلب رژیم‌های ماقبل انقلاب گرفتار آن شده‌اند. چنین رژیم‌هایی برای آنکه

---

1. G. Skilling, "Opposition in Communist East Europe" in ***Regimes and Oppositions***. pp. 92-94.

پاسخی به بحران سیاسی داده باشند اپوزیسیون درونی یا میانه‌رو را تحمل می‌کنند، اما همین کار خود اپوزیسیون بیرونی و انقلابی را دلیرتر می‌سازد. از همین‌رو رژیم‌های اقتدارطلب همواره در معرض نوسان میان سرکوب و تساهل قرار دارند.[1]

بطور کلی در رژیم‌های اقتدارطلب و توتالیتر، نیروهای اپوزیسیون نمی‌توانند به سهولت به خود وحدت و سازمان بدهند. تغییر در چنین وضعی معمولاً در اثر بحرانهای درونی حکومت و چرخش در سیاستهای آن ممکن می‌شود. اما از میان اپوزیسیونهای گوناگون اپوزیسیون درونی از سازماندهی و توانایی عمل بیشتری برخوردار است. با توجه به این‌که اغلب گروههای مخالف در چنین نظامهایی فروپاشی رژیم را قریب‌الوقوع نمی‌دانند معمولاً برنامه‌های عملی و مشخصی عرضه نمی‌کنند. اما اپوزیسیون درون‌سیستمی یا به گفته خوان لینز[2] **شبه‌اپوزیسیون** که خارج از هیأت حاکمه قرار دارد و بدون آنکه خواهان دگرگونی اساسی در رژیم باشد، مایل به شرکت در قدرت است، معمولاً بیش از اپوزیسیونهای دیگر در مورد اهداف و روش‌های خود اطمینان دارد. با این حال **شبه‌اپوزیسیون** در درون سازمانها و احزاب سیاسی شخصی نهادینه شده و شیوه‌های عملی مبارزه و فعالیت آنها از بیرون مشخص نیست. در واقع **شبه‌اپوزیسیون** یکی از راههای عمدهٔ ورود افراد به درون حوزهٔ سیاسی جامعه است و کم و بیش به عنوان یکی از نیروهای سیاسی قابل رؤیت است. معمولاً جنگ قدرت و منصب مهمترین عامل اختلاف حکومت و شبه‌اپوزیسیون را تشکیل می‌دهد. در بسیاری از موارد شبه‌اپوزیسیون خود سهمی از قدرت سیاسی دارد، لیکن مخالف برخی از وجوه سیاست رایج است. با توجه به این‌که شبه‌اپوزیسیون در قدرت سهیم است از نظر مخالفین دیگر شق جانشینی برای حکومت مستقر تلقی نمی‌شود. شبه‌اپوزیسیون در اینگونه نظامها مجموعه‌ای از

---

۱. ر.ک. به کتاب نگارنده تحت عنوان *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱، صص ۱۲۲-۱۰۶.

2. J. Linz, "Opposition to and Under an Authoritarian Regime: The Case of Spain" in *Regimes and Oppositions*, pp. 171-259.

گروهکها و باندهایی است که سابقه پیدایش آنها اغلب به بعد از تشکیل نظام سیاسی برمی‌گردد. در نظامهای توتالیتر با توجه به تأکیدی که بر وحدت و یکپارچگی ایدئولوژیک گذاشته می‌شود، شبه‌اپوزیسیون با محدودیت‌های اساسی‌تری روبرو می‌گردد. اما با توجه به این‌که رژیم‌های توتالیتر در نتیجهٔ افول بسیج توده‌ای و ناتوانی در اعمال کنترل ایدئولوژیک بر جامعه به تدریج به سوی ساخت دولت اقتدارطلب حرکت می‌کنند، شبه‌اپوزیسیون هم ممکن است از شکل گروهکها و باندهای نیمه‌رسمی بیرون آمده و به صورت آشکارتر و سازمان‌یافته‌تری ظاهر شود.

معمولاً اپوزیسیون درونی از چارچوب دستگاه دولت و گروههای حاکمه خارج می‌شود، زیرا مخالفین درونی اغلب برای تقویت مواضع خود، متحدینی در بیرون از دستگاه قدرت جستجو می‌کنند. هر جناح در درون هیأت حاکمه ممکن است پایگاه قدرتی خاص خود در درون حوزه‌ای از جامعه یا دستگاه دولتی یا بخش اقتصادی داشته باشد و برای تقویت خود امکانات موجود در آن حوزه را بسیج کند. اپوزیسیون درونی یا شبه‌اپوزیسیون در عمل شکل گروه فشار یا نفوذ پیدا می‌کند. اما چنین اپوزیسیونی که معمولاً نسبت به ساخت کلی نظام و حتی سیاستهای حکومتی وفادار است و بیشتر بر سر اشغال مناصب مخالفت می‌ورزد، ممکن است به تدریج و به شیوه‌ای غیرمحسوس به **اپوزیسیون بیرونی** تبدیل شود و نسبت به سیاست گروه‌های حاکم به شکلی اصولی مخالفت بورزد. معمولاً گروه‌های حاکم مخالفت اپوزیسیون داخلی را چندان خطرناک نمی‌یابند، لیکن باید توجه داشت که در شرایط بحرانی و انقلابی گاه تمیز میان اپوزیسیون درونی و اپوزیسیون اصلاح‌طلب و حتی اپوزیسیون بی‌خطر از اپوزیسیون خطرناک دشوار و فریبنده است. البته حکومتهای اقتدارطلب و بویژه رژیم‌های توتالیتر همه‌گونه مخالفت و اپوزیسیون را خطرناک و شایسته سرکوب تلقی می‌کنند. در نتیجه اپوزیسیونی که ممکن بود در اثر میزانی تساهل از جانب حکومت، نسبت به کل نظام وفادار باقی بماند، بواسطه برخورد سرکوبگرانه حکومت به **اپوزیسیون غیروفادار** تبدیل می‌شود. در چنین نظامهایی امکان تبدیل اپوزیسیون قدرت‌طلب (یا منصب‌طلب) به اپوزیسیون اصلاح‌طلب و حتی

انقلابی و ساختاری بسیار زیاد است. برعکس در نظامهای دموکراتیک انگیزه‌های نیرومندی برای تبدیل اپوزیسیون ساختاری به اپوزیسیون قدرت‌طلب وجود دارد. خوان لینتز نویسندهٔ اسپانیایی انواع گروههای شبه‌اپوزیسیون در نظام‌های اقتدارطلب را به شرح زیر مشخص ساخته است:[1]

۱) گروههای حامی سیاستهای مختلف مثل دخالت دولت در اقتصاد در مقابل سیاست بازار آزاد. چنین گروههایی در بخش‌های مختلفی از دستگاه دولتی نفوذ دارند و بیشتر در رابطه با سیاستهای جاری با هم رقابت می‌کنند تا دربارهٔ استراتژیهای درازمدت رژیم.

۲) مخالفین درون هیأت حاکمه که از سیاستهای درازمدت متفاوتی حمایت می‌کنند ولیکن همچنان به احراز مناصب سیاسی علاقمندانند. این‌گونه **شبه‌اپوزیسیون وفادار** خود به چندین گروه قابل تقسیم است:

الف) گروههای افراطی که خواهان تحقق کامل و تمام‌عیار ایدئولوژی دولت اقتدارطلب در همه زمینه‌ها هستند و از هر گونه سازش و مصالحه‌ای با دیگر نیروهای سیاسی ابا دارند. «کسانی که از نظر عقیدتی خالص‌اند و گمان می‌کنند که به انقلاب خیانت شده است، اغلب در درون سازمانهای جوانان، انجمن‌های دانشجویی، سازمانهای شبه‌نظامی و گروههای مشابه وابسته به حزب واحد در یک دولت تک‌حزبی یافت می‌شوند.»[2] در اسپانیای دوران ژنرال فرانکو **فاشیست‌های صادق و صمیمی** در چنین موضعی قرار داشتند. اینگونه «کاسه‌های داغ‌تر از آش» هم در رژیم‌های اقتدارطلب و هم در نظامهای توتالیتر یافت می‌شوند. رژیم‌ها معمولاً از این گروه برای ترساندن مخالفین میانه‌روی خود استفاده می‌کنند، به این صورت که آنها را از بازگشت جو رادیکالیسم اولیه می‌ترسانند. همین گروهها هستند که در واکنش به رقیق شدن ایدئولوژی دولتی در درون حکومت و یا جامعه، گهگاه به موجی از افراط‌گرایی دامن می‌زنند و لیکن اغلب خود را تنها و منزوی می‌یابند.

ب) اعضاء اولیهٔ جنبشی که به پیدایش رژیم توتالیتر یا اقتدارطلب

1.Ibid,pp.193-199. 2. Ibid. p. 194.

می‌انجامد ممکن است در آغاز کار بواسطه بحرانهای ملی یا جنگ و نظائر آن تحقق اهداف اولیه خود را موقتاً به تعویق انداخته و با نیروهای سیاسی دیگر در اثنای بحران همکاری کرده باشند، ولیکن پس از رفع شرایط بحرانی از نو به فکر تحقق کامل آرمانهای خود بیفتند. بواسطه همین شرایط استثنایی معمولاً رژیم‌های اقتدارطلب در برهه‌هایی از زمان نسبتاً پلوراليستی به نظر می‌رسند. اما چنین وضعیتی حاکی از ضعف و ناتوانی است و نباید آن را نشانهٔ تساهل و مدارا گرفت.

پ) هواداران افراطی رژیم که مخالف تغییر و اصلاح آن به هر شیوه‌ای باشند و کاملاً از تداوم وضع موجود حمایت کنند و بویژه مخالف دموکراتیزه‌کردن رژیم باشند، خود از شبه‌اپوزیسیون به‌شمار می‌روند، زیرا هیأت حاکمه نمی‌تواند چنانکه دلخواه آن گروهها است از هر گونه تغییر یا اصلاحی جلوگیری کند. بویژه بسط قدری آزادی بیان چنین گروههایی را از کوره به در می‌کند. در نهایت چنین گروههای افراطی راستگرایی بیش از آنچه ایدئولوژیک باشند فرصت‌طلب‌اند و در سیاست البته گاه پیش می‌آید که ایده‌آلیست‌های ناب با فرصت‌طلبان مطلق همسر و همدست می‌شوند. استالینیست‌ها پس از مرگ استالین از نوع چنین شبه‌اپوزیسیونی در اتحاد شوروی بودند. با توجه به نفوذ گسترده‌ای که چنین گروههایی دارند، هیأت حاکمه چاره‌ای جز همدلی با آنها ندارد. «چنین گروهی می‌تواند حکام فعلی را مورد انتقاد شدید قرار دهد و از طریق اشاره به وعده و وعید قبلی آنها، ضعف و تعارض‌گویی ایشان را به رُخشان بکشد».[1] این گروهها از موانع عمدهٔ دموکراتیزاسیون رژیم‌های اقتدارطلب و نظام‌های توتالیتر هستند. خصوصیات مشترک این‌گونه گروههای راست‌گرا در نظامهای اقتدارطلب و توتالیتر مختلف عبارتند از: مخالفت با هر گونه آزادسازی در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی، مخالفت با اصلاحات درونی رژیم، بیگانه‌ترسی شدید، ضدیت با روشنفکران و روشنفکری، سازماندهی نیروهای ضربت، راه انداختن راهپیمایی‌های گسترده به سود رژیم، تعقیب و آزار منتقدین رژیم و نظائر آن.

1.Ibid.p.196.

به طور کلی رابطه این گروهها با حکومت و تحمل اعمال آنها بوسیله هیأت حاکمه و بویژه ترس بسیاری از مقامات دولتی از اعمال آنها و نفوذ گستردهٔ ایشان در دستگاه دولتی موجب می‌گردد که اینگونه گروهها به یکی از نیروهای عمده شبه‌اپوزیسیون در نظامهای اقتدارطلب و توتالیتر تبدیل شوند. چنین گروههایی بخش‌هایی از دستگاه دولتی را به صورت کُلنی خود درمی‌آورند و در درون چنین کلنی‌هایی روابط شخصی، بده بستان و پارتی‌بازی در کاملترین شکل خود جریان پیدا می‌کند.

۳) گروههایی که ابتدائاً هوادار و همکار رژیم بوده‌اند و سپس کنار گذاشته شده‌اند و یا خودشان کنار رفته‌اند. به دلایل مختلف همه گروههای تشکیل‌دهندهٔ بلوک قدرت در درون دستگاه حکومتی جذب نمی‌شوند. برخی از زندگی سیاسی کناره می‌گیرند و به مشغله خصوصی خود می‌پردازند و برخی دیگر بواسطه اختلاف بر سر مناصب یا سیاستها به حاشیه رانده می‌شوند. این‌گونه گروهها خود بر دو نوع هستند: یکی گروهها یا احزابی که قبلاً سازمان‌یافته بوده و به دلایلی (مانند احساس وحدت ناسیونالیستی) با رژیم ائتلاف می‌کنند ولیکن سپس به وجوه اختلاف فکری خود با حکومت واقف می‌شوند و کنار می‌روند. چنین گروههایی معمولاً به جزئی از اپوزیسیون بیرونی و ساختاری تبدیل می‌شوند. دوم، گروههایی که قبلاً متشکل نبوده‌اند بلکه در دوران حیات رژیم حاکم تشکل نسبی یافته‌اند و به تدریج به اختلاف مواضع خود با آن پی برده‌اند و آشکارا یا پنهان حساب خود را جدا می‌کنند. بدین معنی شاید بتوان آنها را گروه مرتدین نامید. چنین گروههایی در وضع ناگواری قرار می‌گیرند. زیرا هم مغضوب حکومت و هم مورد غضب اپوزیسیون بیرونی هستند. با تداوم رژیم چنین گروههایی حاشیه‌ای به تدریج ناپدید می‌شوند. مواضع آنها مواضعی موقتی است زیرا یا در اپوزیسیون بیرونی حل می‌شوند و یا به بی‌تفاوتی می‌گرایند. چنین وضعیتی البته خود یکی از نشانه‌های فروپاشی جنبش ایدئولوژیک حامی رژیم است.

شبه‌اپوزیسیون (شامل انواع اپوزیسیون درونی) به طور کلی در رژیم‌های اقتدارطلب پایگاههای اقتصادی و اجتماعی گوناگونی دارند. داشتن ممر معیشتی در کار و مشغلهٔ تجاری آزاد و یا در حرفه‌های آزاد، هر چند فرصت مشارکت و

مخالفت سیاسی را تنگ می‌کند اما زمینه استقلال از رژیم را فراهم می‌آورد. بخش‌هایی از شبه‌اپوزیسیون چنانکه اشاره کردیم کُلنی یا پایگاه گسترده‌ای برای خود در درون دستگاه دولتی نگه می‌دارند. چنین وضعی گرچه موجب وابستگی مالی و اداری به رژیم می‌گردد، لیکن مجالی برای فعالیت سیاسی و ایجاد ارتباط با دیگر نیروها فراهم می‌کند. وقوع جنگ قدرت میان گروههای حاکم و شبه‌اپوزیسیون بر سر این کلنی‌ها یکی از جریانات مأنوس در رژیم‌های اقتدارطلب است. در مواردی چهره‌های شبه‌اپوزیسیون در حاشیه از مناصب بلندمرتبه ولیکن صوری و بی‌اثری مانند پست‌های سفارت برخوردارند. گاه چنین مناصبی به عنوان رشوهٔ سیاسی اعطا می‌شود. برخی از گروههای شبه‌اپوزیسیون در این‌گونه رژیمها از پایگاه اشرافی سنتی و جاافتاده‌ای از حیث مالی یا شأن اجتماعی برخوردارند و رژیم نمی‌تواند به سهولت پایگاه اجتماعی آنها را درهم بشکند و یا تضعیف کند. از آن جمله، نهادهای مذهبی یکی از مهمترین پایگاههای شبه‌اپوزیسیون در نظامهای اقتدارطلب به‌شمار می‌روند، هر چند هم ممکن است میان کل نهاد مذهبی و رژیم مستقر روابط خوبی برقرار باشد. هسته‌های مقاومت روحانیت رهایی‌بخش در آمریکای لاتین در مقابل رژیم‌های اقتداطلب در اینجا قابل ذکر است. نهادهای مذهبی می‌توانند ارتباطات و سازماندهی خاص خود را بوجود آورند و در شرایط بحرانی هستهٔ مقاومتی در مقابل رژیم تشکیل دهند. جریان فعالیت سیاسی کلیسای کاتولیک در لهستان پیش از فروپاشی رژیم کمونیستی در آن کشور، مورد قابل ملاحظه‌ای است. چنانکه در این مورد دیدیم، دیگر نیروهای اپوزیسیون اغلب از لحاظ تاکتیکی از مواضع کلیسا در مقابل رژیم حمایت می‌کنند.[1]

بطور کلی هر چه پایگاه شبه‌اپوزیسیون استقلال بیشتری از رژیم داشته باشد، توانایی آن در اجرای کارویژه‌های اپوزیسیون افزایش می‌یابد. مهمترین کارویژه‌های اپوزیسیون کسب و نقل اطلاعات و حمایت از منافع پایگاه اجتماعی گسترده‌تر گروههای مخالف است. با این حال با توجه به سلطه رژیم بر

1. Ibid. pp. 199-205.

رسانه‌های گروهی، اطلاعاتی که شبه‌اپوزیسیون به دست می‌آورد و یا انتقال می‌دهد اغلب جسته گریخته و مخدوش است. شایعات یکی از شبکه‌های ارتباطی شبه‌اپوزیسیون و اپوزیسیون غیرقانونی به‌شمار می‌رود. همچنین شبه‌اپوزیسیون از نقطه‌نظر حمایت مستمر از منافع پایگاه اجتماعی خود با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌شود. از آن جمله غیررسمی بودن این رابطه، سازمان‌نیافتگی اپوزیسیون و کوشش‌های حکومت برای خریدن چهره‌های برجسته اپوزیسیون قابل ذکر است. بعلاوه معمولاً شبه‌اپوزیسیون در نظام‌های اقتدارطلب نمی‌تواند به عنوان آلترناتیو یا جانشین اجتماعی رژیم، اعتباری بدست آورد، زیرا شبه‌اپوزیسیون و رژیم از خارج از سیستم تفکیک‌ناپذیر به نظر می‌رسند. اغلب برای عامه مردم پی بردن به جزئیات اختلافات درونی میان افراد و گروههای فعال در حوزه سیاسی دشوار است و هر چه بر پیچیدگی این اختلاف افزوده می‌شود، از علاقه مردم به پیگیری و ادراک آنها کاسته می‌گردد. از سوی دیگر موقعیت مبهم و برزخی شبه‌اپوزیسیون اساساً مستعد جلب مشروعیت سیاسی گسترده‌ای برای آن نیست. به تدریج از نظر کسانی که خارج از عرصه سیاسی قرار دارند، منازعات سیاسی به صورت نزاعهای خُرد میان گروههای حاکم ظاهر می‌شود.

چنانکه قبلاً اشاره کردیم پارلمان زمینهٔ اصلی پیدایش اپوزیسیون به شمار می‌رود. در رژیم‌های اقتدارطلب نیز پارلمانها یکی از حوزه‌های اصلی تکوین شبه‌اپوزیسیون هستند، هر چند پارلمان خود در اینگونه نظامها زیر نفوذ نیروهای سیاسی دیگری قرار می‌گیرد. رژیم‌های اقتدارطلب نسبت به آراء منفی و ممتنع و انتقادات و ایراداتی که در مجالس قانونگذاری مطرح می‌شود، بسیار حساس هستند. جو سیاسی حاکم هم در این گونه قانونگذاری مطرح می‌شود، بسیار حساس هستند. جو سیاسی حاکم هم در این گونه رژیم‌ها مجال زیادی برای ابراز آزادانه نظرات مختلف و مخالف در مجلس باقی نمی‌گذارد. با این حال مجالس قانونگذاری یکی از سرچشمه‌های اصلی تکوین شبه‌اپوزیسیون در رژیم‌های اقتدارطلب به شمار می‌روند. ابراز مخالفت سرپوشیده در پارلمان جرئت بیان نظرات متفاوت در مطبوعات را افزایش می‌دهد. بطور کلی «در رژیم‌های اقتدارطلب مخالفینی که ابتدائاً هوادار رژیم بوده‌اند و یا موضع فعلی

خود را از درون تمایلات موجود در سیستم اتخاذ کرده‌اند بیش از مخالفینی که بازماندهٔ دشمنان شکست خوردهٔ رژیم‌اند، مورد تساهل قرار می‌گیرند.»[1]

اپوزیسیون نسل جدید: به جز شبه‌اپوزیسیون که در درون عرصه قدرت سیاسی فعال است، بخش‌هایی از اپوزیسیون بیرونی و میانه‌رو نیز در رژیم‌های اقتدارطلب به دلایل مختلف مورد تساهل قرار می‌گیرند. تبدیل بخشی از شبه‌اپوزیسیون درونی به اپوزیسیون بیرونی معمولاً فرآیندی نامحسوس و اجتناب‌ناپذیر است. بخش عمده‌ای از این اپوزیسیون بیرونی را نسلهای تازه تشکیل می‌دهند که تحت شرایط افول ایدئولوژی و بسیج توده‌ای بار می‌آیند و از چهره‌های جدید روشنفکری پیروی می‌کنند. اپوزیسیون نسل جدید قاعدتاً چندان ارتباطی با سازمانهای سیاسی قدیمی و جاافتاده ندارند بلکه خود محصول واکنش به سیاستها و عملکرد رژیم‌اند. به عبارت دیگر آنها **فرزندان نامشروع** رژیم هستند. (مثل نسل جدید **کمونیست**‌های اتحاد شوروی که به نام اصلاح‌طلبی نظام سیاسی را از هم پاشیدند). هر چه عمر رژیم‌های اقتدارطلب بیشتر می‌شود، بر قوت این نوع جدید از اپوزیسیون افزوده می‌گردد. نسل جدید خواهان ایجاد تغییرات به صورتی است که زمینه مشارکت سیاسی گسترده‌تر را فراهم آورد. همراه با این نسل انجمن‌های روشنفکری و دانشجویی جدید پدید می‌آیند. بویژه نقش دانشجویان در این مرحله از روند دولت اقتدارطلب افزایش می‌یابد. نسل جدید اپوزیسیون معمولاً نسبت به اپوزیسیون درونی اصول و مواضع اخلاقی روشن‌تر و مشخص‌تری دارد و باتوجه به همین مواضع اصولی و اخلاقی خود می‌تواند نقش خطرآفرینی در بحرانهای رژیم اقتدارطلب ایفا کند. بعلاوه بقایای اپوزیسیون منفعل قدیم یعنی لیبرالها که به عنوان نخستین موج اپوزیسیون در مقابل رژیم‌های اقتدارطلب پدید می‌آیند، با رشد نسل جدید مخالفین فرصتی تازه برای ابراز وجود پیدا می‌کنند.

در طی زمان از یک سو هر چه از مشروعیت ایدئولوژیک رژیم اقتدارطلب کاسته گردد و از سوی دیگر هر چه توانائیهای اقتصادی و اجتماعی آن افزایش

1. Ibid. p.211.

یابد احتمال تحمل یا تساهل نسبت به نسل جدید اپوزیسیون بیشتر می‌شود. در چنین شرایطی رژیم دیگر نمی‌تواند همچون گذشته بر شمار مخالفین غیرقانونی خود بیفزاید، بویژه اینکه با اعلام غیرقانونی بودن یک گروه یا سازمان در اینگونه شرایط به آن بیش از حد لازم اهمیت داده می‌شود. اپوزیسیون روشنفکری نسل جدید با برخورداری از چنین تساهل خواسته یا ناخواسته‌ای مجاری چندی برای ابراز نظرات خود به دست می‌سازد. تعدیل قانون مطبوعات که در طی عمر رژیم‌های اقتدارطلب به دلایل مختلف ضرورت می‌یابد یکی از این مجاری را فراهم می‌آورد. در چنین شرایطی که عامهٔ مردم از تبلیغات ایدئولوژیک حکومت خسته و نسبت به آن بی‌تفاوت شده‌اند، حرفهای تازه جذابیت خاصی پیدا می‌کند. بحث در خصوص مسایلی همچون ضرورت احزاب سیاسی، اصلاح و نوسازی اجتماع، پلورالیسم فکری، تساهل نسبت به عقاید مخالف و مسایل دیگر در این شرایط رواج پیدا می‌کند. اغلب کسانی که در این خصوص قلم می‌زنند وابسته به گروههای سازمان‌یافته نیستند و از همین روست که از میزانی آزادی بیان برخوردارند. بهرحال آزادی بیان نسبی در این مرحله با آزادی سازمان و انجمن همراه نیست. در نتیجه مشروعیت رژیم کم و بیش زیر سئوال می‌رود، بدون آنکه شق جانشینی عرضه شود.

اپوزیسیون نسل تازه به رغم فردی بودن آن خواستار دگرگونیهای اساسی در نظام سیاسی و اجتماعی است و این خصوصیت آن را از شبه‌اپوزیسیون درونی متمایز می‌سازد. اپوزیسیون نسل جدید با توجه به این که اصولی‌تر است خیلی کمتر از شبه‌اپوزیسیون قابل خریدن بوسیله حکومت است. بی‌شک احتمال همکاری برخی از اعضاء اپوزیسیون جدید با شبه‌اپوزیسیون وجود دارد، همچنانکه ممکن است برخی دیگر هم به اپوزیسیون غیرقانونی (انقلابی یا ساختاری) بپیوندند.

اپوزیسیون جدید روی همرفته دچار وضعیتی برزخی است، زیرا در عین حال انتقادات اصولی و رادیکال فاقد سازمان و توانایی عمل است. از همین‌رو سازمانهای اپوزیسیون غیرقانونی گاه می‌کوشند تا عناصری از آن اپوزیسیون را به خود جلب کنند. از سویی دیگر حکومت نیز برای جلب یا ساکت کردن چنین

عناصری از ضعف‌های آنها به موقع استفاده می‌کند. با این همه برخورداری اینگونه اپوزیسیون از میزانی آزادی بیان آنها را در چشم دیگر گروههای اپوزیسیون مشکوک جلوه می‌دهد. حتی ممکن است اعضاء این اپوزیسیون بواسطه آزادی نسبی و محدودی که از آن برخوردارند خود را خواسته و ناخواسته رهین منت حکومت بشمارند و این خود از تیزی انتقادات آنها می‌کاهد. از سوی دیگر حکومتهای اقتدارطلبی که دچار بحران می‌شوند، طرح برخی انتقادات از طریق روشنفکران اپوزیسیون نسل جدید را شاهدی بر باز بودن جو سیاسی قلمداد می‌کنند و در عین حال خود ممکن است از چنان انتقاداتی پندهایی بگیرند.

بطور کلی اپوزیسیون نسل جدید پراکنده و فاقد انسجام و همبستگی است و از آنجایی که غرق در مباحث نظری است از تأمل درباره وظائف عملی خود باز می‌ماند. انتقادات پراکنده مطرح شده از جانب این اپوزیسیون همچنین ممکن است آن را از همکاری متحدان بالقوه در درون نیروهای اجتماعی محروم بدارد. احتمالاً این واقعیات خود یکی از دلایل تحمل شبه‌اپوزیسیون و اپوزیسیون حاشیه‌ای از جانب رژیمهایی است که اصولاً به عدم تحمل هر گونه مخالفتی گرایش دارند. از دیگر دلایل عمدهٔ تحمل چنین اپوزیسیونی می‌توان از ناتوانی رژیم در اعمال کنترل همه جانبه، دشواری ادامه مستمر جنبش بسیج سیاسی توده‌ای، هزینه‌های سنگین ایجاد انضباط سراسری و مقاومت برخی نیروهای اجتماعی نام برد. به علاوه به هر حال چنین تحمل یا تساهلی برخی فواید برای رژیم دربردارد. تا آنجایی که اپوزیسیون محدود به حدود سیستم حاکم است و چارچوبهای کلی را به زیر سئوال نمی‌برد و بویژه خواهان مشارکت بیشتر در نظم مستقر است، چنین اپوزیسیونی با سلب توجه از مسأله اساسی‌تر ماهیت رژیم و احتمال جایگزینی آن، از یک نظر به تقویت نظام می‌انجامد. چنین اپوزیسیونی می‌تواند خود منبعی برای استخدام و کارگزینی در درون هیأت حاکمه باشد. رژیم سیاسی با تغییر پرسنل می‌تواند چنین وانمود سازد که در پی انجام اصلاحات اساسی و زیربنایی است. انفراد و گسیختگی اپوزیسیون نیز زمینه مساعدی برای انجام چنین اقداماتی از جانب حکومت فراهم می‌کند. همچنین تحمل حکومت نسبت به بخش‌هایی از اپوزیسیون، مشروعیت رژیم را در

دورانی که به دلایل مختلف دچار ضعف مشروعیت شده باشد، تا حدی تقویت می‌کند. البته در اینجا باید میزان ضعف یا قوت شخصیت و ایدئولوژی مخالفین را به عنوان عامل مؤثری بر توانایی رژیم در این خصوص در نظر گرفت. همچنین این که تساهل و تحمل موجب آفتابی شدن برخی چهره‌های عمده اپوزیسیون می‌گردد. در نتیجه رژیم با استفاده از این وضع می‌تواند با خیال راحت‌تر به سرکوب **اپوزیسیون خطرناک و مخرب** بپردازد. البته این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که یکی از دلایل تحمل و تساهل مخالفین در اینگونه رژیمها ابهامی است که در مورد مواضع و خواستهای گروههای مختلف وجود دارد و تشخیص آنها برای حکومت دشوار است. فایدهٔ دیگر این است که قدری تحمل نسبت به اپوزیسیون حاشیه‌ای می‌تواند به ارتقاء پرستیژ بین‌المللی نظام در نزد افکار عمومی جهان یاری برساند. طبعاً فشارهای بین‌المللی در اتخاذ سیاست تحمل و تساهل نسبت به بخش‌هایی از اپوزیسیون بوسیله نظام‌های اقتدارطلب مؤثر است. به عبارت دیگر باید نقش **اپوزیسیون بین‌المللی** در مقابل چنین نظامهایی را هم در نظر گرفت. میان اینگونه اپوزیسیون و **اپوزیسیون فراملی** اغلب روابط نزدیکی وجود دارد.

سرانجام باید این نکته را در نظر داشت که رابطه میان اپوزیسیون درون‌سیستمی یا شبه‌اپوزیسیون و اپوزیسیون خارج از سیستم یا حاشیه‌ای در رژیمهای اقتدارطلب رابطه پیچیده‌ای است. در جو تحمل نسبی و محدود روابط میان آن دو گسترش می‌یابد. هر دو انتظار دارند که با بسط چنین روابطی حوزه نفوذ و قلمرو ارتباطات خود راگسترش بخشند. پیوندهای شغلی و خانوادگی نیز به گسترش چنان روابطی کمک می‌کند. همچنین روابط خانوادگی، حرفه‌ای و یا دوستانه میان شبه‌اپوزیسیون و اپوزیسیون حاشیه‌ای از یک سو و مقامات حکومتی از سوی دیگر یکی از مجاری اعمال نفوذ متقابل است، هر چند در شرایط سلطهٔ توتالیتری ملاحظات سیاسی هر گونه روابط دوستانه و شخصی و حتی خانوادگی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. چنانکه توسیدید گفته است در این گونه دورانها برادری مسلکی از برادری نسبی قوی‌تر می‌شود.[1]

1. Thocydides, *The Peloponnesian War*, as quoted by M. Hagopian *The*

اپوزیسیون غیرقانونی

اینگونه اپوزیسیون در رژیم‌های اقتدارطلب شامل گروههای انقلابی و اصلاح‌طلبی است که یا پیش از پیدایش رژیم فعال بوده‌اند و یا پس از آن پیدا شده‌اند و در داخل یا خارج از کشور کم و بیش فعالیت می‌کنند. اپوزیسیون غیرقانونی طیف گسترده‌ای از ایدئولوژیهای دیگر را ضد خود می‌پندارد. بسته به میزان گرایش توتالیتری در رژیم، اپوزیسیون غیرقانونی کم و بیش به طور کامل سرکوب شده و فاقد سازمان است. اپوزیسیون‌های غیرقانونی معمولاً تمایل دارند عرصه فعالیت خود را به خارج از کشور و بویژه به درون کشورهای مخالف رژیم کشور خودشان بکشانند. با توجه به تسلط و توانایی حکومت در بسیج سیاسی، اینگونه اپوزیسیونها مجالی برای عمل سیاسی در داخل ندارند. بعلاوه در درون اپوزیسیون غیرقانونی بر سر مسایل تاکتیکی و استراتژیکی بسیاری اختلافات اساسی وجود دارد. هر چه رژیم اقتدارطلب تداوم بیشتری پیدا می‌کند، اپوزیسیون غیرقانونی از جهات مختلف دچار دگرگونیهایی می‌گردد. در شرایط قوت رژیم گرایش اینگونه گروههای اپوزیسیون به سوی سرخوردگی، انفعال و مقصر شمردن یکدیگر شدت می‌یابد. خاطره ناتوانایی و شکست در جنگ قدرت بر وجدان اپوزیسیون غیرقانونی سنگینی می‌کند. از سوی دیگر گسترش دستگاههای ایدئولوژیک و سازمانهای سرکوب دولتی، امید هر گونه مقاومت و مبارزه جدی را به نومیدی تبدیل می‌کند. در رژیم‌های توتالیتر دیرپا تبلیغات گسترده بر علیه انواع اپوزیسیونهای غیرقانونی به تدریج به پایگاه اجتماعی آنها آسیب می‌رساند. همچنین در صورتی که رژیم در ایجاد و بسط رفاه اقتصادی و اجتماعی توفیق حاصل کند، عرصه فعالیت و امکانات بسیج از جانب اپوزیسیون غیرقانونی محدودتر می‌شود.

اپوزیسیون غیرقانونی در اغلب رژیم‌های اقتدارطلب در عمل محدود به معدودی سازمانها و چهره‌های شناخته شده‌ای می‌شود که در تبعید در خارج از کشور به سر می‌برند. در بین این‌گونه گروهها، گروههای قدیمی‌تر معمولاً از

Phenomenon of Revolution (NewYork, 1974) p. 206.

واقعیات درونی کشور فاصله می‌گیرند و طبعاً به اندازه اپوزیسیون حاشیه‌ای در داخل در جریان تحولات و بحرانهای داخلی نیستند. این گونه اپوزیسیونهای غیرقانونی چون نسبت به رژیم حاکم احساس نفرت و بیزاری شدیدی دارند، به مطالعه و تحلیل تحولات درونی و عملکرد نظام نیز بی‌علاقه‌اند و حتی ممکن است تاب تحمل شنیدن اخبار روزمره مربوط به نظام حاکم را نداشته باشند. عواملی چون افزایش سن و سال یا مرگ مخالفین تبعیدی، جذب و حل فرهنگی برخی از آنها در درون جوامع دیگر، تحول در شرایط اجتماعی داخلی و دوری از صحنهٔ حیات سیاسی موجب تضعیف شناخت بخشهایی از اپوزیسیون تبعیدی نسبت به وضع داخلی می‌گردد. هر گونه ایجاد رابطه‌ای میان اپوزیسیون در تبعید با شبه‌اپوزیسیون داخلی و حتی اپوزیسیون ساختاری باقی مانده در داخل کشور با مشکلات عمده‌ای مواجه می‌شود. طبعاً مسائل و اهداف و زبان بخش‌های مختلف اپوزیسیون با هم متفاوت است. به علاوه به نظر اپوزیسیون داخلی، اپوزیسیون تبعیدی بازی قدرت را کاملاً باخته است و در معادلات سیاسی به حساب نمی‌آید. با تداوم رژیم، شکاف نسلها هم اپوزیسیون قدیم و جدید را از هم جدا می‌سازد. رژیم‌های اقتدارطلب هیچگونه تساهلی نسبت به گروههای اپوزیسیون داخلی که با رهبران اپوزیسیون تبعیدی ارتباط داشته باشند، نشان نمی‌دهند.

بقایای اپوزیسیون ساختاری در داخل، اگر کاملاً سرکوب نشده باشند، معمولاً به صورت زیرزمینی یا نیمه مخفی عمل می‌کنند. در شرایط عادی آنها نمی‌توانند به خود سازمان دهند و دست به عمل سیاسی بزنند. اما در شرایط پیدایش بحران چنین گروههایی نخستین تشکلاتی هستند که می‌توانند از فرصت پیش آمده در نتیجه ضعف و بحران رژیم بهره‌برداری کنند. در چنین شرایطی این گونه سازمانها به صورتی قارچ‌مانند به سرعت در صحنهٔ سیاسی ظاهر می‌شوند. اپوزیسیون ساختاری داخلی با واقعیات زندگی سیاسی تحت نظام اقتدارطلب آشناتر است و اغلب هم می‌تواند از سوارخ‌های متعددی که معمولاً در پیکر این گونه نظامهای بظاهر یکپارچه و منضبط وجود دارد، بهره‌برداری و در آنها نفوذ کنند. بنابر این امکانات بالقوه چنین اپوزیسیونی برای عمل سیاسی بیشتر است.

در شرایط عادی، چنین گروههایی از وسایل مختلف از جمله نشر ادبیات سمبلیک، تبلیغات در سطح محدود و جلب هواداران جدید برای پیشبرد اندیشه‌های خود استفاده می‌کنند. بطور کلی اپوزیسیون ساختاری باقی مانده در داخل در وضعی ناخوشایند و در جوی از ترس به سر می‌برد و طبعاً پیش از اپوزیسیون غیرقانونی خارج از کشور در معرض دسترسی حکومت قرار دارد. همین واقعیت نیز خود بر محدودیت فعالیت و احتیاط سیاسی آنها می‌افزاید.

نقش اپوزیسیون در تغییر رژیم‌های اقتدارطلب

تساهل اجتناب‌ناپذیر و تدریجی رژیم‌های اقتدارطلب نسبت به بخش‌هایی از اپوزیسیون خواه ناخواه تحولاتی در درون نظام ایجاد می‌کند، بدون آنکه چارچوبهای آن را درهم بشکنند. معمولاً رژیم‌های اقتدارطلب آگاهانه یا ناآگاهانه شعارها و آرمانهای بخشی از اپوزیسیون را ظاهراً اخذ می‌کنند تا جذابیت مخالفین را خنثی و پایه قدرت و مشروعیت خود را تقویت کنند. با این حال تأثیر اپوزیسیون بر روی نظام‌های اقتدارطلب در غیر از شرایط بحران انقلابی و بسیج توده‌ای، تأثیری نامحسوس و حتی ناخودآگاه است. از یک سو سیاست گزینش فردی یا خریدن عناصری از اپوزیسیون و تحمل مخالفینی که بخشهایی از دستگاه دولتی را در دست دارند، بر روی ترکیب اجتماعی گروه حاکم اثر می‌گذارد. نسل‌های بعدی حکام در رژیمهای اقتدارطلب همیشه افرادی باوقارتر، شیک‌پوش‌تر و خوش‌مشرب‌تر از نسل‌های اول بوده‌اند.

در صورتی که شبه‌اپوزیسیون درونی بتواند کُلُنی‌های خود را گسترش دهد و هواداران خود را در مناصب مهم بنشاند و در جنگ قدرت بی سر و صدایی که در درون همهٔ رژیم‌های اقتدارطلب جریان دارد، کامیاب شود، ممکن است رژیم از درون دچار تحول گردد. در این گونه رژیم‌ها هیچگاه به رغم ظاهر امر، رقابت و ستیزه برای کسب قدرت و منصب میان افراد و گروهها و باندهای گوناگون در درون دستگاه حکومت به پایان نمی‌رسد. در واقع وجود شبه‌اپوزیسیون درونی، اپوزیسیون نسل جدید در حاشیه و اپوزیسیون ساختاری یا بیرونی و افزایش یا کاهش توانایی آنها، مانع از آن می‌گردد تا رژیم اقتدارطلب به ثبات و انضباط

کامل برسد و از هر گونه نوسان و چرخشی مصون بماند. عناصری از شبه‌اپوزیسیون و اپوزیسیون حاشیه‌ای که در درون رژیم صاحب‌منصب یا نفوذی هستند، در ضعیف شدن علقه‌های ایدئولوژیک و جو سراسر سیاسی جامعه مؤثر هستند. سیاست لیبرالیزاسیون نیز اغلب تحت برخی فشارهای محسوس یا نامحسوس از جانب بخش‌هایی از اپوزیسیون و نیز به مقتضای نیازهای درونی حکومت، از جانب چنین رژیمهایی اتخاذ می‌شود. هر چند این گونه سیاستها برای جلب حمایت و نظر شبه‌اپوزیسیون درونی عرضه می‌شوند، اما دیگر لایه‌های اپوزیسیون نیز از آن استفاده می‌کنند. در نتیجه رژیم در پیشبرد چنین سیاستی دچار تردید و نوسان می‌شود. بطور کلی رژیم‌های سیاسی در غیاب اپوزیسیونهای سازمان‌یافته و مؤثر چندان نیازی برای تغییر و اصلاح خود احساس نمی‌کنند. از این رو وجود نوعی اپوزیسیون برای رژیم‌های اقتدارطلب نیز سودمند است. در حقیقت چنین رژیمهایی باید منت‌پذیر گروههای اپوزیسیونی باشند که با به خطر انداختن خود کژیها و کاستی‌هایشان را برمی‌نمایند.

اپوزیسیون و دموکراسی

یکی از مسائل اصلی درباره اپوزیسیون به حدود آن مربوط می‌شود. به عبارت دیگر مسأله این است که چه میزانی از اپوزیسیون می‌تواند پشتوانه‌ای برای دموکراسی به شمار آید. پیش از هر چیز باید پذیرفت که وجود اپوزیسیون شناخته شده و قانونی شرط حداقل برای حصول دموکراسی به هر مفهومی است. جوهر دموکراسی وجود رقابت ایدئولوژیک در حوزه سیاسی و مشارکت رقابت‌آمیز در سیاست است. به عبارت دیگر صرف وجود مشارکت سیاسی گسترده ضامن دموکراسی نیست، زیرا در رژیم‌های اقتدارطلب و توتالیتر عصر ما هم مشارکت سیاسی گسترده و توده‌ای صورت می‌گیرد، لیکن این مشارکت در زیر لوای ایدئولوژی واحدی ظاهر می‌شود. رقابت ایدئولوژیک حتی اگر محدود به گروههای کوچکی در جامعه بشود، برای تحقق دموکراسی کافی است. دموکراسیهای غربی در اوان تکوین خود نیز **دموکراسی برگزیدگان** یا مبتنی بر رقابت

میان بخشهای محدودی از جامعه بودند؛ بعدها دایره مشارکت سیاسی به بخش‌های دیگر جامعه نیز بسط داده شد.[۱] بنابراین اپوزیسیون به معنی امکان رقابت ایدئولوژیک شرط اصلی و اساسی دموکراسی است.

بحث دربارهٔ میزان و شکل اپوزیسیون مستلزم بحث از نوع نظامی است که اپوزیسیون در آن واقع می‌شود. با توجه به آنچه گفتیم طبعاً وجود اپوزیسیون در هر رژیمی فی‌نفسه مطلوب نیست، بلکه برای تأمین و تضمین ارزشها و اصول دموکراتیک، ضرورت و مطلوبیت دارد. از چنین دیدگاهی وجود اپوزیسیون دموکراتیک (هر چند انقلابی یا ساختاری) در درون نظامهای اقتدارطلب مطلوب تلقی می‌شود و از سوی دیگر وجود اپوزیسیون غیردموکراتیک در نظامهای دموکراتیک نامطلوب است. در اینجا مشکل معروف تساهل نسبت به افراد و گروههای متأهل پیش می‌آید. چگونه دموکراسیها می‌توانند نسبت به گروههای ضددموکراتیکی که اگر به قدرت برسند اساس دموکراسی و رقابت فکری را از میان برمی‌دارند، تساهل به خرج دهند؟ از همین‌رو برخی از نویسندگان تنها محدودیت مجاز بر تساهل را تساهل نسبت به دشمنانِ تساهل دانسته‌اند.[۲] بنابر آنچه گفته شد تنها اپوزیسیون دموکراتیک مفید به حال دموکراسی است. اپوزیسیون غیردموکراتیک مانند حکومت غیردموکراتیک مانع رشد رقابت ایدئولوژیک و پیدایش اصل و اساس واقعی اپوزیسیون می‌گردد. بدین‌سان اپوزیسیون مسالمت‌جویی که در درون نظام اقتدارطلب فعالیت می‌کند (خواه شبه‌اپوزیسیون و یا اپوزیسیون حاشیه‌ای) ضرورتاً به حال دموکراسی مفید نیست، هر چند ممکن است به بی‌ثباتی سیاسی رژیم کمک کند. بنابر این اپوزیسیون مسالمت‌جو ضرورتاً اپوزیسیون دموکراتیک نیست و برعکس طبعاً اپوزیسیونهای انقلابی هم ضرورتاً غیردموکراتیک نیستند.

معضل اصلی در رابطه میان اپوزیسیون و دموکراسی این است که حکومت

---

1. Dahl, Polyarchy, ch.3.

۲. ر.ک. اندیشه‌های کارل پوپر در: بریان مگی، **پوپر**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹، صص ۱۱۶-۹۷.

اگر نسبت به مخالفت سیاسی نامحدود تحمل و تساهل نشان دهد، ممکن است در نتیجه آن خود از هم فرو بپاشد. از سوی دیگر هیچ معیار عینی و بی‌طرفانه‌ای برای وضع محدودیت بر مخالفت سیاسی وجود ندارد. از همین‌رو حکومتها ناچار تنها نوعی از مخالفت را تحمل می‌کنند. واقعیت اساسی این است که همه رژیم‌ها اپوزیسیون ساختاری یا برون‌سیستمی را به اشکال مختلف سرکوب یا متفرق و یا خنثی می‌سازند. رژیم‌های دموکراتیک ترجیح می‌دهند اپوزیسیون ساختاری به اپوزیسیون درون‌سیستمی یا اصولی تبدیل شود و قواعد بازی دموکراسی پارلمانی را بپذیرند. با این حال بی‌شک تکامل و بلوغ دموکراسیهای معاصر مرهون پیدایش جنبش‌های مخالفت انقلابی گوناگون از جانب طبقات پایین بوده است. از سوی دیگر باید در نظر داشت که در نظامهای دموکراتیک امکان پیدایش اپوزیسیونهای غیردموکراتیک هم وجود داشته است. جنبش‌ها و احزاب فاشیستی از این جمله‌اند.

بقولی مشکل اصلی مخالفت سیاسی این است که یا بیش از حد لازم و یا کمتر از حد لازم وجود دارد.[1] بی‌شک وجود اپوزیسیون یکی از شرایط اصلی عقلانی شدن زندگی سیاسی است. بدون برخورد عقاید، مردم به خواستهای واقعی خود وقوف پیدا نمی‌کنند. فقدان اپوزیسیون ساختاری یا اصولی، امکان تفکر دربارهٔ شقوق ممکن دیگر در مقابل سیاستها و ساختهای مستقر را از میان برمی‌دارد. اما احتمالاً تنها میزان مطلوبی از اپوزیسیون دموکراتیک می‌تواند زمینه لازم برای عقلانی شدن سیاست را فراهم آورد. در مقابل تنوع تکراری و بی‌حد و حصر گروهها و عقاید، بار منفی احساسات و تعصبات به عقاید شخصی را بالا می‌برد و از سویی دیگر جو سیاسی را غیرعقلانی می‌سازد.

1. Dahl, *Political Opposition*, p. 397.

۱۴
جامعه مدنی از چشم‌انداز جامعه‌شناسی سیاسی

در این بخش پیرامون جامعهٔ مدنی از چشم‌انداز جامعه‌شناسی سیاسی سخن خواهیم گفت. طبعاً پرداختن به جزئیات در اینجا ممکن نخواهد بود و سعی می‌کنیم که تنها چشم‌انداز کلی و جایگاه و مفهوم جامعهٔ مدنی در جامعه‌شناسی سیاسی را مطرح کنیم.

در آغاز اشاره‌ای به ماهیت و موضوع جامعه‌شناسی سیاسی می‌کنیم. چارچوب کلی جامعه‌شناسی سیاسی را می‌توان در یک مثلث مرکزی ترسیم کرد که در واقع در قلب جامعه‌شناسی سیاسی به عنوان یک دیسیپلین علمی جای دارد. به عبارت دیگر می‌توانیم مهمترین مباحث و مفاهیم جامعه‌شناسی سیاسی و همچنین مکاتب و نظریات مربوط به آن را حول یک مثلث مرکزی سامان بدهیم و یا همهٔ مباحث و مفاهیم و نظریات را از این مثلث مرکزی استخراج و استنتاج کنیم، در حقیقت می‌توان گفت که هر علمی مجموعهٔ ساده‌ای از پرسشهاست و بعد از طرح آن پرسشهاست که مباحث و نظریات و موضوعات اصلی مطرح می‌شود.

مثلث جامعه‌شناسی سیاسی به عناصر تشکیل‌دهندهٔ زندگی سیاسی در هر جامعه‌ای اشاره دارد و بحث دربارهٔ آن به حادترین و جدی‌ترین مسائل سیاسی در هر کشوری ارتباط پیدا می‌کند. سه عنصر مورد نظر عبارتند از: یکی مفهوم قدرت و سلطه و زور که در رأس مثلث قرار می‌گیرد؛ دوم مفهوم مشروعیت یا ایدئولوژی و دلایلی که بر اساس آنها حکومت توجیه می‌شود و سوم تأمین

منافع گروههای اجتماعی و یا به صورت مجردتر، نفسِ مفهومِ منفعت.

در حقیقت می‌توان گفت که این سه مفهوم، ارکان اصلی هر جامعه سیاسی هستند و به طور روزمره هم کارگزاران زندگی سیاسی و هم شهروندان و مردم کاملاً با آنها سر و کار دارند. این سه مفهوم بنیادی در جامعه‌شناسی سیاسی را می‌توان به عنوان سه چهره یا وجه یا بعد دولت‌ها یا رژیم‌های سیاسی هم در نظر گرفت. دولت پدیدهٔ پیچیده‌ای است. همهٔ پدیده‌های اجتماعی، انضمامی و پیچیده و در واقع موزاییکی از اجزاء و عناصرند و شرط فهم کامل آنها در نظر گرفتن همه ابعاد و وجوهشان است.

معمولاً هر بخشی از جامعه با یکی از وجوه قدرت و دولت بیشتر آشنایی پیدا می‌کند. مثلاً گروه‌هایی که به سرمایه‌گذاری‌های عمومی و خصوصی علاقمندند با وجه تأمین منافع دولت بیشتر آشنا هستند و یا عامهٔ مردم که دریافت‌کنندهٔ پیامهای ایدئولوژیک نظام‌های سیاسی هستند بیشتر با چهرهٔ مشروعیت‌بخش و ایدئولوژیک آنها سر و کار دارند. به هر حال دولت را نمی‌توانیم در مفهومی ساده خلاصه کنیم. مثلاً دولت صرفاً بیان منافع بخشی از جامعه نیست، بلکه قبل از اینکه نمایندهٔ منافع گروه خاصی باشد، کارویژه‌های عمومی هم ایفاء می‌کند. همچنین دولت‌ها صرفاً مؤسسات زور و اجبار و قدرت نیستند. دولت‌ها طبعاً بر اساس میزانی از سلطه و قدرت و آمریت استوارند و این میزان اجتناب‌ناپذیر است ولی در عین حال همهٔ حکومتها سعی می‌کنند سلطهٔ خودشان را در لفافه‌ای از توجیهات و دلایل بپوشانند و به آن مشرعیت ببخشند. همچنین دولت‌ها صرفاً بر پاره‌ای از ذهنیتها و یا عقاید استوار نیستند. دولت با مؤسسات عقیدتی و دینی تفاوتهای اساسی دارد. بنابراین برای اینکه کلیّت پدیدهٔ دولت را که در مرکز جامعه‌شناسی سیاسی قرار دارد، بهتر ادراک کنیم بایستی آن را در این سه وجه در نظر بگیریم: یکی چهرهٔ ایدئولوژی و مشروعیت‌بخشی؛ دوم وجه سلطه و قدرت و سوم چهرهٔ مربوط به تأمین منافع؛ نهایتاً بحث مربوط به جامعهٔ مدنی را در اینجا از همین بحث منافع استخراج می‌کنیم.

پس اولین نکته کلی بحث ما ارتباط مفهوم جامعهٔ مدنی با ارکان یا

چهره‌های دولت بود. نکتهٔ کلی دیگری که در این رابطه باید گفت این است که بر اساس سه چهره‌ای که از دولت در نظر گرفتیم سه سنخ یا سه دستهٔ بزرگ از دولت‌ها یا رژیم‌های سیاسی قابل تمیز است. در حقیقت وقتی یک چهره انبساط پیدا کند و بنحوی چهره‌های دیگر را تحت‌الشعاع قرار دهد، با دستهٔ خاصی از رژیم‌های سیاسی روبه‌رو می‌شویم. در درجهٔ اول این نکته کلی قابل ذکر است که دولت‌ها به داشتن حداقلی از هر یک از این سه پایه یا سه چهره نیازمند هستند. هیچ دولتی نیست که حداقلی از دستگاههای سلطه و قدرت نداشته باشد. هیچ دولتی نیست که حداقلی از ایدئولوژی و توجیه و تأمین دلایل برای اقتدار و آمریت خودش عرضه نکند و همچنین هیچ دولتی نیست که کاملاً به منافع گروه‌های اجتماعی پشت کند و اعتنایی به گروه‌های اجتماعی و منافع آنها و یا به جامعهٔ مدنی نداشته باشد. با این حال می‌توان گفت که دولت‌ها وقتی در یکی از این چهره‌ها گسترده‌تر می‌شوند نوع خاصی از رژیمهای سیاسی تشکیل می‌شود. وقتی سلطه و اعمال قدرت بعنوان چهرهٔ اساسی دولت ظاهر شود، یک دسته از رژیمهای سیاسی به دست می‌آید که اساساً زورمدار هستند. دیکتاتوریهای نظامی، دیکتاتوریهای مدرن، استبدادهای سنتی و جدید، انواع حکومتهایی که از طرق غیرقانونی، بدون جلب رضایت عامهٔ مردم به حکومت می‌رسند، از این دسته‌اند. این دسته از رژیم‌ها اساساً بر سلطه و زور استوارند.

البته سلطه ممکن است اشکال متفاوتی پیدا کند. یک نوع سلطه، سلطهٔ ابزاری است، به آن معنا که حکومتی نتواند از کاربرد سلطهٔ ابزاری به طور روزمره اجتناب کند یعنی آن قدر فاقد مشروعیت باشد که دستگاههای اعمال سلطهٔ بایستی همه‌روزه عمل کنند و مردم را به جای خودشان بنشانند. اما ممکن است سلطه صرفاً جنبهٔ ابزاری نداشته باشد، بلکه جنبهٔ ساختاری پیدا کند، یعنی دولت سلطهٔ خودش را در قالب قوانین ناعادلانه و جائرانه‌ای تعبیه کند، بنحوی که مانع از هر گونه تحرکی بر ضد خود گردد. به هر حال چهره قانونی بخشیدن به این نوع سلطه‌ها، ماهیت سلطه‌گرانهٔ این نوع حکومتها را پنهان نمی‌کند.

دستهٔ دیگری از نظامهای سیاسی بر اساس چهرهٔ ایدئولوژیک متمایز می‌شوند. حکومتهایی که چهرهٔ ایدئولوژیکشان کاملاً انبساط پیدا می‌کند

حکومتهای ایدئولوژیک هستند. این حکومتها اگر هم نتوانند چندان منافع گروه‌های مدنی را تأمین کنند و حتی دستگاههای سلطه و آمریت گسترده‌ای نداشته باشند باز هم می‌توانند پا بر جا باقی بمانند. هر چه تکیه‌گاه ایدئولوژیک این نوع حکومتها نیرومند باشد از پایه‌های سلطه و تأمین منافع بی‌نیازتر می‌شوند.

حکومتهای ایدئولوژیک سنخ تازه‌ای هستند که در قرن بیستم پیدا شده‌اند. ایدئولوژی البته انواع گوناگونی دارد و کار اساسی ایدئولوژی هم ایجاد زمینهٔ پیوستگی ذهنی عامهٔ مردم با حکومت است. اغلب ایدئولوژی‌ها توهّم‌آفرینند و از طریق ساده‌سازی امور و عرضهٔ راه‌حلهای ساده برای مسایل پیچیده حالتی از غیرواقع‌بینی در جامعه ایجاد می‌کنند. بنابراین هر چه دامنهٔ ایدئولوژی گسترش بیشتری پیدا کند به شدت حالتی که گفتیم افزوده می‌شود.

دستهٔ سوم بر حسب چهرهٔ سوم قدرت دولت‌هایی هستند که بر تأمین رفاه و منافع مشترک و متقابل گروه‌های اجتماعی تأکید بیشتری می‌گذارند و همچنین در جهت تلفیق منافع متعارض در جامعه اقداماتی انجام می‌دهند. طبعاً جوامع بشری متضمن تعارضاتی هستند. هر جامعه‌ای که در نظر بگیریم از حیث تقسیم کار، مشاغل و گروه‌های مختلف و عقاید و فرهنگها و قومیت که در نظر بگیریم از حیث تقسیم کار، مشاغل و گروه‌های مختلف و عقاید و فرهنگها و قومیت دارای شکاف‌هایی است. هر چه جامعه‌ای از حیث این گونه شکاف‌ها و اجزاء متکثرتر باشد طبعاً حکومت کردن در آن دشوارتر خواهد بود و باید مکانیزم‌های پیچیده‌تری برای تلفیق منافع و جلوگیری از فعال شدن تعارضات خفته و در نهایت تأمین مصلحت عمومی و ترجیح آن بر مصالح خصوصی و گروهی یافت شود.

به هر حال وجود چنین گروه‌بندیهایی اجتناب‌ناپذیر است و حکومتها نمی‌توانند با توسل به صرف سلطه و ایدئولوژی آنها را نادیده بگیرند. دولت‌هایی هم که از این حیث یعنی جامعهٔ مدنی قویتر می‌شوند، یک سنخ کلی را تشکیل می‌دهند که دولت‌های رفاهی به شمار می‌روند. در این گونه دولت‌ها دست کم در شکل آرمانی آنها امکان گردآوری منافع مختلف و تأمین مادی لازم

برای بیان خواست‌ها و نیازهای اصناف و گروه‌ها و طبقات متفاوت وجود دارد. بدین سان سیاستهایی که اتخاذ می‌شود برآیند نظرات گروه‌های مختلف در جامعه خواهد بود. چنین سیاستهایی طبعاً پخته‌تر و سنجیده‌تر و پایدارتر خواهند بود و همچنین موجب جلب رضایت گروه‌های متفاوت اجتماعی خواهند شد. پس نکته کلی دوم بحث ما این بود که بر اساس سه چهرهٔ دولت‌ها ممکن است سه دستهٔ بزرگ از نظامهای سیاسی به دست بیاوریم.

نکته سومی که باید مطرح کنیم این است که چرا و چگونه در نظامهای سیاسی که طبعاً دارای سه چهره مذکور هستند ممکن است بحران پیدا شود. بحث بحران بحث بسیار مهمی است؛ بحثی است که در واقع به قولی نیمی از جامعه‌شناسی سیاسی را تشکیل می‌دهد؛ نیمهٔ دیگر جامعه‌شناسی مبحث ثبات و نظم سیاسی است. پرسش اصلی در اینجا این است که به چه دلایلی پیکره‌های سیاسی ممکن است دچار بحران شوند.

در حقیقت می‌توان گفت که بحران‌های سیاسی همیشه در همه نظام‌های سیاسی دست کم بطور بالقوه وجود دارند. منتهی مسئلهٔ اساسی این است که تا چه اندازه شدّت پیدا کنند. هیچ جامعه‌ای کاملاً خالی از بحران یا بیماری نیست. حتی می‌توان گفت که شرط سلامت بیمار شدن هم هست. بدنی که بیمار نشود مکانیزم‌های دفاعی برای دفع بیماری را پیدا نمی‌کند. پس وجود بحران از یک دیدگاه می‌تواند مورد استقبال قرار گیرد زیرا در شرایط بحرانی توانایی نظامهای سیاسی برای حفظ و تطبیق خودشان با شرایط جدید افزایش می‌یابد؛ البته اگر نهایتاً جان سالمی به در ببرند.

در واقع بیماری چهرهٔ دیگر سلامت و بحران چهرهٔ دیگر نظم است. با توجه به سه چهره‌ای که برای نظامهای سیاسی در نظر گرفتیم ممکن است بحران در هر یک از این سه حوزه پیدا شود. طبعاً وقوع بحران لزوماً به فروپاشی نظامهای سیاسی نمی‌انجامد، بلکه تنها ممکن است مقدمهٔ از بین رفتن نظامهای سیاسی باشد و آن هم وقتی که مدیریت بحران نظامهای سیاسی به خوبی عمل نکند.

با توجه به سه چهرهٔ دولت بنابراین می‌توان سه حوزهٔ بحرانی را در نظر گرفت: یکی بحران در حوزهٔ سلطه و اعمال کنترل سیاسی ـ اجتماعی است؛ گاه

پیش می‌آید که نظامهای سیاسی در حفظ نظم و امنیت و کنترل قدرت سیاسی خود دچار ضعف و ناتوانی می‌شوند. معمولاً دولتی که دچار بحران سلطه شده باشد دیگر نمی‌تواند خودش را از حیث ایدئولوژیک ترمیم نماید و یا بنحوی مؤثر منافع گروه‌های اجتماعی را تأمین کند. بنابراین بحران سلطه احتمالاً بحران کارسازتری است، به این معنی که با احتمال بیشتری به نابودی نظام سیاسی منجر می‌شود. عوامل مختلفی در بروز بحران سلطه دخیل هستند مثل پیدایش شکاف در بین نیروهای مسلح، کاهش توان نظامی، شکست در جنگهای داخلی و غیره.

از حیث ایدئولوژیک و مشروعیت هم ممکن است نظامهای سیاسی دچار بحران شوند. بحران مشروعیت زمانی اتفاق می‌افتد که در واقع قواعد اساسی حکومت مورد تردید قرار گیرد. البته باز هم باید گفت که هیچ حکومتی نیست که خالی از هر گونه بحران مشروعیت باشد. در همهٔ حکومتها گروه‌های مخالف وجود دارند اما مسئلهٔ اساسی گسترش این مخالفت است. مخالفت محدود و کوچک برای نظامهای سیاسی مفید هم هست. ولی وقتی این مخالفت گسترش پیدا کند و متوجه قواعد اساسی و زیربنایی نظام سیاسی شود آنگاه، بحران مشروعیت پیدا می‌شود. در واقع می‌توان سه نوع بحران مشروعیت را از یکدیگر تفکیک کرد. یکی بحران درجهٔ سه یعنی بحران مشروعیتی که متوجه شخص حکّام سیاسی است. دوم بحران مشروعیت درجه دو که متوجه سیاستهای رایج است؛ طبعاً این بحران عمق بیشتری می‌یابد؛ و سوم بحران مشروعیت درجهٔ یک که در آن کل نظام سیاسی حاکم زیر سؤال می‌رود. در حالت اخیر قواعد اساسی تشکیل و استمرار نظام سیاسی مورد تردید یا مخالفت بخش عمده‌ای از مردم قرار می‌گیرد.

یکی از عوامل بحران مشروعیت در نظامهای سیاسی معمولاً خصلت چندوجهی و یا منشوری مشروعیت است، به این معنی که چند نظام مشروعیت‌بخش با هم ترکیب می‌شوند و تعارضاتی به بار می‌آورند. به هر حال بحران مشروعیت الزاماً ناشی از عملکرد دولت در حوزه منافع عمومی نیست، بلکه ممکن است اساس فکری نظام مشروعیت خاصی به دلایل دیگری دچار تزلزل شده باشد. مثلاً ورود نظامهای ارزشی و فکری جدید و یا ظهور

شخصیتهای کاریزماتیک که تفسیر تازه‌ای از سنت ارائه می‌دهند و یا ظهور اندیشه عقلانی و عقلانیت در نظامی که کاملاً بر اساس سنت استوار است، ممکن است به بروز بحران مشروعیت بینجامد.

تکیه دولت‌ها بر سلطه و ایدئولوژی به زیان تشکلات جامعهٔ مدنی و تأمین منافع گوناگون اجتماعی، سومین عامل بحران اساسی در پیکره دولت است. سلطه و ایدئولوژی معمولاً مانع از تکثرگرایی و تنوعات اجتماعی می‌شوند و جامعه را به حالت تفرد و توده‌ای شدن می‌کشانند. البته هیچ حکومتی در نهایت موفق نمی‌شود اساس جامعهٔ مدنی را کاملاً در هم بشکند. در شرایط سخت تشکلات جامعهٔ مدنی معمولاً زیرزمینی می‌شوند تا آنکه بحران‌های بیشتری دامنگیر نظامها شود و خودشان را بروز دهند. ممکن است جامعهٔ مدنی تا حدی متشکل باشد و لیکن در حکومت نقشی نداشته باشد. وجود تشکلات جامعهٔ مدنی و عدم فعالیت آنها خود خطری برای نظام‌های سیاسی است. معمولاً در شرایط پیش از وقوع انقلاب‌ها چنین وضعی پیدا می‌شود.

وقتی به دلایلی یک جامعهٔ مدنی گسیخته و نیم‌بند پیدا شده باشد ولی اجازهٔ فعالیت سیاسی نداشته باشد آنهایی که خارج از خانهٔ قدرت به سر می‌برند منتظر می‌مانند تا به دلایلی در آن خانه خللی پیدا شود و از آن بهره‌برداری کنند. به طور کلی می‌توان گفت نظامهای سیاسی خودکامه در صورتی که بتوانند جامعهٔ مدنی را از بین ببرند یا محدود کنند خیالشان راحتتر است ولی این امر در عمل متحقق نمی‌شود.

حال به این سؤال می‌رسیم که در نظام‌هایی که دچار بحران می‌شوند مسیر تحولات از چه قرار است. هیچ نظام سیاسی در درازمدت یا حتی در کوتاه‌مدّت کاملاً به شکل اولیه خودش باقی نمی‌ماند بلکه تحولاتی در آن پیدا می‌شود. چرا چنین تحولاتی پیش می‌آید؟ در واقع علت اساسی تحول را باید در تحول چهره‌های دولت یافت. با چنین تحولی دولت دچار بحران می‌شود و باید برای رفع بحران تکیه‌گاه خودش را تغییر دهد. ممکن است حکومتی در آغاز بر پایهٔ سلطه استوار شده باشد ولی چون این سلطه در درازمدت قابل اتکاء نیست پس به سوی دو پایه دیگر هم روی می‌آورد. حالت دیگر این که حکومتی به هر دلیل

دچار بحران ایدئولوژیک شود و قواعد اساسی آن مورد تردید قرار گیرد؛ در آن صورت دولت طبعاً دو راه خواهد داشت یا اینکه روی تأمین منافع بخشهای قابل ملاحظه‌ای از جامعه تأکید بیشتری بگذارد و یا سیاستهای اقتصادی خودش را بنحوی متحوّل کند که جبران کسری مشروعیت را بکند. در حالت دیگری ممکن است حکومت در تأمین منافع گروه‌های اجتماعی هم ناتوان باشد، در آن صورت راهی جز توسّل بیشتر به سلطه ابزاری باقی نمی‌ماند. بنابراین بحران مشروعیت ممکن است دو راه حل پیدا کند: یکی در جهت انبساط وجه تأمین منافع اجتماعی و دیگری در جهت تشدید سلطه‌گری. همچنین ممکن است حکومتی از جهت تأمین منافع قاصر باشد. در این حالت جامعهٔ مدنی ضعیف و یا کاملاً ناچیز شده و حکومت نمی‌تواند پیکرهٔ خود را بر این اساس استوار نگه دارد؛ پس در آن حال مجبور می‌شود یا به سوی ایدئولوژیک کردن بیشتر نظام سیاسی گام بردارد و یا اینکه سلطه و آمریت بیشتری اعمال کند. در شرایطی که جامعهٔ مدنی ضعیف باشد و حکومتها پیوند اساسی با جامعهٔ مدنی نداشته باشند دو حال پیش می‌آید: یکی گسترش ایدئولوژی در جهت ایجاد یک جامعهٔ توده‌ای و دیگری تشدید اقتدارگرایی و سلطه‌گری.

بنابراین مشاهده می‌کنیم که بر اساس سه چهره‌ای که ترسیم کردیم پویایی نظام سیاسی هم قابل بررسی است. پویایی نظامهای سیاسی نتیجه بروز بحران در یکی از این پایه‌ها و ضرورت توسل به پایه‌های دیگر است. در نتیجه ممکن است چهرهٔ حکومتها دگرگون شود. بدین سان حکومت ایدئولوژیک ممکن است بر حسب شرایط، چهره‌ای کاملاً منفعت‌طلبانه پیدا کند و یا این که به سوی اعمال سلطهٔ ساختاری بیشتری حرکت کند.

در پایان باید اشاره‌ای به گرایش عمومی به جامعهٔ مدنی در سطح جهان در آخرین دههٔ قرن بیستم بکنیم. بحث از جامعهٔ مدنی امروزه یک بحث جهانی است و ریشه در خود کشورهای غربی دارد. در آن کشورها پس از جنگ جهانی دوم سعی شد با تأمین منافع و رفاه توده‌های مردم و جلوگیری از وقوع انقلابهای محتمل، فعالیت گروه‌های اجتماعی تحت انضباط بیشتری درآید. به عبارت دیگر در سطح جهانی هم جامعهٔ مدنی پیش از دههٔ ۱۹۸۰ دچار ضعف شده بود.

بحران اقتصادی دوران جنگ موجب شده بود که نقش دولت‌ها حتی در کشورهای غربی در جامعه و اقتصاد بیشتر شود. دیگر کسی خواهان و طرفدار دولت کوچک نبود. دولت‌ها در حوزهٔ اقتصادی و اجتماعی دخالت‌های گسترده‌ای می‌کردند. همچنین در آن دوران ایدئولوژی‌های فراگیر مثل ایدئولوژی کمونیسم، ناسیونالیسم، فاشیسم، اتاتیسم و غیره بسط یافتند. بهمین سان ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی در کشورهای جهان سوم با ایجاد ترس از قدرت کشورهای بزرگ یا بیگانه، زمینهٔ تضعیف جامعهٔ مدنی را فراهم می‌کردند. تا وقتی که تصور وجود دشمن خارجی در این کشورها قوی بود و احساسات ناسیونالیستی بر ضد آن تحریک می‌شد و بر روی وحدت داخلی و قدرت دولت تأکید گذاشته می‌شد، تشکّلات و نیروهای جامعهٔ مدنی مخلّ نظم جامعه و وحدت کشور به شمار می‌رفتند. پس هم سوسیال دموکراسی به مفهومی که در غرب پیدا شد، یعنی ایدئولوژی دولت رفاهی، هم کمونیسم در شرق و هم ناسیونالیسم در کشورهای جهان سوم، موانعی برای فعالیت کامل جامعهٔ مدنی ایجاد می‌کردند.

دوران جنگ سرد، دوران دشمن‌تراشی و بیگانه‌ترسی در مقیاسی جهانی بود. طرز فکر مواجهه‌گرانه و همراه با کشمکش که در عصر جنگ سرد حاکم گشت از موانع گسترش جامعه مدنی به شمار می‌رفت. البته میزان فعالیت جامعهٔ مدنی در مناطق متفاوت، مختلف بود. جامعهٔ مدنی در غرب در مقایسه با شرق طبعاً فعالتر و پویاتر بود ولی با این حال به علت بحران سرمایه‌داری و سیاستهای مداخله‌گرانه دولت‌ها دچار محدودیت‌هایی شد. پس با توجه به آنچه گفتیم ظهور مجدد مفهوم جامعهٔ مدنی در عرصهٔ جهانی قابل انتظار بوده است. هر جا به دلایل مختلف وجوه سلطه‌گری و ایدئولوژیک دولت‌ها نقصان یافت، ضرورت تأکید بر جامعهٔ مدنی افزایش پیدا کرد. پیش از آن در واکنش به گسترش قدرت دولت و تضعیف جامعهٔ مدنی، متفکران لیبرال دموکرات، از نقطه‌نظر آسیب‌شناسی جامعه مدرن بر اهمیت حوزهٔ عمومی و جامعهٔ مدنی تأکید گذاشته بودند. اما اینک صحبت از این است که حتی تجدد غربی یک مرحله از فرآیند خود را که مرحله دولت ـ محوری و ایدئولوژی ـ محوری بوده، پشت سر

گذاشته و اینک به دوران اقتدارگریزی و جامعه‌محوری رسیده است. دولت ـ محوری و ایدئولوژی ـ محوری به دلایل مختلف رو به ضعف است. زوال ایدئولوژی‌های کلان مثل کمونیسم زمینه افت ایدئولوژیک در سطح جهان را آماده‌تر کرد. در حوزهٔ معرفت‌شناسی پست‌مدرن هم ایدئولوژی به اشکال مختلف مورد حمله قرار گرفت. پایان جنگ سرد، کاهش تنشهای جهانی، گرایش فزاینده به تجارت آزاد بین‌المللی، تضعیف مرزها و گسترش ارتباطات بین‌المللی همگی موجب کاهش تأکید بر دولت شدند. از سوی دیگر اتخاذ روش خصوصی‌سازی به طور بالقوه بر توانائیهای جامعه در مقابل دولت می‌افزود.

به طور کلی گرایش به تضعیف وجوه اقتدارگرایانه و ایدئولوژیک دولت و تقویت وجه اجتماعی و مدنی آن کاملاً آشکار بوده است. البته خود مفهوم جامعه مدنی هم در طی تاریخ دچار تحولات عمده‌ای شده و معانی مختلفی پیدا کرده است. معنای اخیری که اغلب از آن مستفاد می‌شود تضعیف اقتدار دولت‌ها و تضعیف ایدئولوژی‌های کلان است. وقتی ایدئولوژی دچار بحران شود و بحران مشروعیت گسترش پیدا کند در آن صورت گرایش به جامعهٔ مدنی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. به طور خلاصه میان ایدئولوژی و اقتدارگرایی دولت از یک سو و گسترش حوزهٔ عمومی و جامعهٔ مدنی از سوی دیگر همواره تعارض وجود دارد. تحولاتی که اخیراً کم و بیش به بحران و تضعیف وجوه ایدئولوژیک و اقتدارگرایانه دولت‌ها انجامیده، لاجرم مجال بیشتری برای حوزهٔ عمومی و جامعهٔ مدنی پدید آورده است.

۱۵
درآمدی بر جامعه‌شناسی اجماع و وفاق

۱. حوزه مطالعاتی

مطالعه در باب اجماع سیاسی به عنوان نوعی توافق عمومی که از حیث سیاسی اهمیت دارد، اخیراً گسترش بسیار یافته است و بویژه با مباحثی چون ثبات و بی‌ثباتی سیاسی، منازعات اجتماعی و سیاسی و همبستگی و وحدت ملی مرتبط بوده است. در مطالعات اخیر اجماع را به معانی مختلفی به کار برده‌اند. یکی از معانی رایج توافق بر سر **اصول اساسی** حکومت است. با این حال هم مفهوم توافق و هم مفهوم اصول اساسی حکومت نیازمند ایضاح بیشتر بوده است. در این مفهوم بر آگاهی و انتخاب گروهها تأکید گذاشته می‌شود. از سوی دیگر در معنای دوم بیشتر به الگوهای عادی و غیرآگاهانه رفتار در برقراری اجماع تأکید می‌رود. اما چنین مبحثی کم و بیش از حیطه سیاست خارج می‌شود و به حوزهٔ فرهنگ، آموزش و جامعه‌شناسی راه می‌یابد. در مفهوم محدودتری اجماع را به معنی قابلیت پذیرش سیاستهای دولتی برای شمار قابل ملاحظه‌ای از گروههای اجتماعی ـ سیاسی تعریف کرده‌اند. در این معنا اجماع به مفهوم ائتلاف و سازش نزدیک‌تر می‌شود و از عمق آن کاسته می‌گردد. در مفهوم اخیر اجماع به معنی تداخل وفاداریها بر حول شکافهای متقاطع اجتماعی و سیاسی که در سطح احزاب و ایدئولوژیها بازتاب می‌یابد، فهمیده می‌شود. در چنین ساختاری با افزایش امکان تساهل و کاهش وفاداریهای شدید، احتمال اجماع افزایش می‌یابد. در برخی از مطالعات مفهوم اجماع اصلاً مترادف با مشروعیت به کار

رفته است و از این رو یکی از عوامل اصلی ثبات سیاسی تلقی شده است. با این حال حوزه مطالعاتی این دو مفهوم یکی نیست.

هر یک از برداشت‌های فوق بُعدی از مفهوم توافق نهفته در اندیشه اجماع را باز می‌نماید. روی هم رفته در برخی مطالعات، اجماع فرآیندی طبیعی و خودجوش و ناآگاهانه به شمار می‌رود در حالی که در دسته دیگر به عنوان پدیده‌ای صناعی و موضوع سیاستگذاری تلقی می‌شود.

بحث از مقوله اجماع بویژه در مطالعات مکتب نوسازی واجد اهمیت بوده است. در این مکتب فرض اساسی بر این است که فرآیند نوسازی معمولاً موجد بحران در اجماع سیاسی می‌گردد. اصحاب مکتب نوسازی در غرب از سه بحران مشروعیت به عنوان عناصر بحران اجماع در فرآیند نوسازی خود کشورهای غربی یاد کرده‌اند: یکی بحران ناشی از شکاف میان دین و دولت؛ دوم بحران ناشی از گسترش مشارکت سیاسی مردم و سوم بحران ناشی از توزیع منابع اقتصادی در عصر جدید. وقتی مجموعه‌ای از بحرانها متراکم شوند آنگاه بحران اجماع پدیدار می‌شود. بحران اجماع نظم و ثبات سیاسی و نیز کارآیی دولتها را تضعیف می‌کند. بر اساس نظر اصحاب مکتب نوسازی سرانجام پیدایش دولت رفاهی با ابعاد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خاص آن، بحران اجماع در غرب را به طور محسوسی تقلیل داد. عناصر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی دولت رفاهی از این دیدگاه کانونی برای جلب نظر گروههای عمده اجتماعی فراهم آورده‌اند. به سخن دیگر مشارکت و رقابت دموکراتیک، سیاستهای تأمین اجتماعی و عدالت توزیعی به نظر این نویسندگان موجب ظهور اجماع دموکراتیک تازه‌ای در فرآیند توسعه کشورهای غربی شده‌اند.

در همین مطالعات بر دخالت بحران اجماع در کشورهای در حال صنعتی شدن تأکید رفته است. از این دیدگاه تحولات ناموزون اجتماعی، عدم توازن میان حوزه‌های مختلف، تأخّر فرهنگی، شهری شدن، گسترش آموزش و عوامل دیگر در بروز بحران اجماع نقش اساسی داشته‌اند. بویژه فاصله میان جامعه و گروههای برگزیده و حاکم مانع ازگسترش ارتباطات اجتماعی و سیاسی می‌گردد که لازمه تکوین و بسط اجماع اجتماعی و سیاسی است. به علاوه با توجه به

تحوّلات فنی و فکری اجماع نظر درباره غایات و وسایل در سیاستگذاری این کشورها تکوین نیافته است. یکی از شکافهای اصلی مانع اجماع، بروز تجدد در مقابل سنت و ظهور سنت‌گرایی بوده است. تجددگرایان و سنت‌گرایان اغلب هم دربارهٔ غایات و اهداف زندگی سیاسی و هم در خصوص وسایل دست‌یابی به آن اهداف اختلاف نظر دارند. اما با گسترش بلوغ سیاسی و تکوین ساختارهای حزبی معمولاً از شدت این اختلافات کاسته می‌گردد. کسب تجربیات سیاسی در هدایت فرآیند نوسازی این کشورها معمولاً از افراط در نگرشها می‌کاهد و ضرورت تلفیق عناصری از سنت و تجدد را دست کم در کوتاه‌مدت گوشزد می‌کند. هر چه شمار تعارضات و شکافهای فکری، فرهنگی، قومی، طبقاتی و غیره افزایش می‌یابد و هر چه فعالیت این شکافها بیشتر باشد، مهارت سیاسی بیشتری برای ایجاد اجماع لازم است.

به هر حال اجماع مستلزم توافق بر سر برخی اصول اولیه است، مثلاً اعتقاد به برابری افراد، اعتقاد به تنوع آراء و عقاید، و ضرورت تأمین رفاه اولیه جمعیت از جمله اصول مورد اجماع در دولتهای مدرن بوده است. طبعاً دولتهای مدرن از حیث گسترش میزان توافق بر سر اصول اولیه سابقهٔ تاریخی بیشتری داشته‌اند؛ در مقابل در بسیاری از کشورهای در حال تغییر هنوز میان گروههای عمده اجتماعی و سیاسی بر سر اصول اولیه توافق حاصل نشده است. بعلاوه در مطالعات دیگر بر نقش نمادها و سمبلهای ملی نیز در ایجاد و یا دست کم حفظ اجماع تأکید اساسی شده است. با این حال به نظر می‌رسد که امروزه در بسیاری از کشورهای در حال صنعتی شدن و نوسازی، فرآیند اجماع دیگر فرآیندی طبیعی و خودجوش نیست بلکه نقش دخالت گروههای فکری، دولت و غیره در ایجاد و گسترش آن از اهمیت فزاینده‌ای برخوردار می‌گردد. حتی در این شرایط اجماع منفی یعنی اجماع بر سر آنچه نباید انجام شود، از اهمیت عمده‌ای در ایجاد اجماع مثبت برخوردار است. توافق و اجماع بر سر عدم طرح برخی مسائل خود جزئی از اجماعی گسترده‌تر است، مثلاً اجماع بر سر عدم توسعه به خشونت خود تبعاتی برای شکل‌گیری اجماع مثبت دارد. با توجه به پیچیدگی فرآیند تکوین اجماع، احتمالاً در سیاست‌گذاریهای مربوطه در کشورهای در حال

تغییر باید اولویت را به اجماع منفی داد. چنانکه بعداً خواهیم گفت منظور از اجماع، امحاء اختلاف نظرها و تفاوتها نیست زیرا حفظ چنین اختلافاتی در چارچوب گسترده‌تر اجماع لازمهٔ انسجام و کارایی نظام سیاسی است. از این رو از دیدگاه توسعه سیاسی باید میان **اجماع مخلّ** و **اجماع مساعد** تمیز داد. طبعاً هدف اجماع همکاری گروههای متفاوت برای رسیدن به اهداف مشترک عمومی است، نه امحاء و از بین بردن تفاوت گروهها، از این رو اجماع مخلّ و زائل‌کننده تفاوتها کمتر از نزاع مساعد و حافظ اختلافات برای بلوغ نظام سیاسی مفید است.

۲. مفهوم وفاق و اجماع

به طور کلی همه جوامع، دارای نظام باور و اعتقاد هستند و وضع اجماع و یا وفاق وضع خاصی است که نظام باورها و عقاید در شرایط خاصی پیدا می‌کند. وقتی بخش قابل ملاحظه‌ای از مردم و بویژه بخش قابل ملاحظه‌ای ازگروههایی که در خصوص مسائل مربوط به توزیع امتیازات اقتصادی و سیاسی و دیگر منابع و ارزشهای کمیاب و شیوه تصمیم‌گیری درباره آنها به توافقی نسبی برسند و در این زمینه با افکار عمومی نیز همسو باشند، وفاق و اجماع نسبی حاصل می‌گردد. حصول اجماع و وفاق همواره نسبی است و همواره حداقلی از اختلاف و نزاع بر سر شیوه توزیع ارزشها وجود دارد.

حصول وفاق و اجماع نسبی مشروط به سه شرط است: اولاً قوانین، قواعد و هنجارهای مستقر و رایج مورد قبول عموم گروههای اجتماعی و یا گروههای فعال اجتماعی ـ سیاسی باشد؛ ثانیاً نهادهای مجری آن قوانین و هنجارها مورد قبول همان گروه باشد؛ ثالثاً احساس هویت و وحدت در بین گروههای مذکور از حیث پذیرش آن قواعد و نهادها گسترش یابد. بنابراین اجماع و وفاق دارای سه چهره اصلی است: یکی حقوقی که به ساختار قواعد مربوط می‌شود؛ دوم سیاسی که به نهادهای مستقر ارتباط دارد و سوم فرهنگی که به احساس هویت و یگانگی مربوط می‌شود.

چنانکه اشاره شد اجماع به شیوه توزیع منابع و ارزشهای کمیاب میان گروههایی اشاره دارد که بر سر آن منابع با یکدیگر رقابت یا منازعه پیدا می‌کنند.

مثلاً اجماع در بین گروههای برگزیده، احزاب سیاسی و یا فرقه‌های عقیدتی موجب می‌شود که منازعه بر سر آن منابع به حداقل کاهش یابد. اجماع گرچه به شیوه نگرش و برخورد هر یک از این گروهها بستگی دارد لیکن اساساً نیازمند بستر گسترده‌تری است که این اجزاء در درون آن قرار می‌گیرند. با این حال اجماع تنها بواسطه گروههای فعّال در هر عرصه‌ای حاصل نمی‌شود؛ بلکه گروهها و افرادی که در آن عرصه خاص حضور و مشارکت ندارند می‌توانند دربارهٔ شیوهٔ توزیع منابع اظهارنظر کنند. بنابراین اجماع در مفهوم گسترده‌تر از حد گروههای برگزیده فرا می‌رود و **افکار عمومی** را نیز در بر می‌گیرد. حساسیت اخلاقی معمولاً افراد را به داوری درباره صورتبندی نظام اجتماعی و سیاسی وا می‌دارد و بر اساس آن نگرشهایی نسبت به شیوه توزیع منابع شکل می‌گیرد. در نهایت شیوهٔ توزیع قدرت به مفهوم کلی کلمه در شکل‌گیری وفاق و اجماع تأثیر می‌گذارد و خود موضوع اصلی آن (و یا در صورت فقدان اجماع، موضوع اصلی نزاع و اختلاف) است.

به سخن دقیقتر برقراری اجماع و وفاق به تصور گروهها یا جامعه دربارهٔ عدالت یا ناعادلانه بودن توزیع قدرت، امکانات و استحقاق و شایستگی دریافت‌کنندگان آن بستگی پیدا می‌کند. از جمله تصور درباره حقانیت، استحقاق و ویژگیهای صاحبان اقتدار سیاسی در شکل‌گیری وفاق یا اختلاف بسیار مؤثر است.

مسأله عدالت، حقانیت و استحقاق رابطه نزدیکی با مشروعیت صاحبان قدرتها و امتیازات اجتماعی و سیاسی دارد. به یک معنی گسترش وفاق و اجماع به معنی گسترش مشروعیت نهادهای سیاسی و اجتماعی است. هر چه اجماع و وفاق بر سر رویه‌ها و قواعد گسترده‌تر باشد، مشروعیت آن قواعد بیشتر خواهد بود. به عبارت دیگر وفاق و اجماع در اصل به معنی پذیرش قواعد کلی بازی است، قطع نظر از نتایجی که از آن قواعد حاصل شود؛ اما اختلاف بر سر **قواعد بازی** در هر عرصه‌ای از زندگی اجتماعی مهمترین مانع اجماع و وفاق و خود به معنی فقدان کلی آن است. به سخن دیگر اجماع به معنی فقدان فرقه‌های عقیدتی، گروهها و احزاب سیاسی و منافع اجتماعی مختلف و گوناگون نیست بلکه به

معنی قواعد و نهادهایی است که بتوانند در بین آنها در اصول وفاق ایجاد کنند. اصـولاً مسأله اجـماع و وفـاق در شـرایـط حـضور فـعال عـقاید، احـزاب و ایدئولوژیهای مختلف مطرح شده است و از همین روست که ایـجاد اجـماع و وفاق یکی از هنرهای اصلی سیاست به شمار رفته است. در نهایت اجماع و وفاق به معنی یافتن چند گزاره یا حکم اصلی است که در بین بخشهای قابل ملاحظه‌ای از گروهها دربارهٔ آن اتفاق نظر باشد.

انسانها اعمال و نگرشهای یکدیگر را در چارچوب مقولات کـلی ارزیـابی می‌کنند. این مقولات کلی از تصوّرات آنها دربارهٔ اخلاق، عدالت، شیوهٔ درست تنظیم زندگی و دلایل استحقاق قدرت و ثروت و غیره برمی‌خیزد. بنابراین هر چه مقولات مورد نظر کلی‌تر و عمومی‌تر باشند امکان اجماع و وفاق افزایش می‌یابد. با این حال مقولات کلی عدالت، فضیلت و اخلاق که در اجماع مؤثرند، اغلب در پرده‌ای از ابهام باقی می‌مانند، و یا حداکثر به صورت منفی تـعریف می‌شوند؛ یعنی از روی آنچه نیستند، شناخته می‌شوند. حتی قوانین که می‌باید مبنای روشن و صریح اجماع باشند، اغلب دچار ابهام و فاقد انسجام منطقی بر حسب مقولات مذکور هستند. در پس مقررات متنوع و پیچیده و جزئی قوانین، اغلب اصول اساسی و اولیه‌ای که ممکن است زمینه اجماع را ایجاد کند، پوشیده باقی می‌مانند. ظاهراً قوانین اساسی برای تأمین و تضمین تداوم اجماع و وفاق گروههای گوناگون تدوین می‌شوند، لیکن اغلب به علت تصلب و ثبات، از تطابق با شرایط متغیر برای حفظ اجماع و وفاق قـاصر مـی‌شوند. از ایـن رو مـعمولاً زمینه‌های اختلاف و نزاع مشهودتر از زمینه‌های اجماع و وفاق هستند. اختلاف معمولاً تمایل به ظهور و بروز دارد در حالی که اجماع معمولاً نهفته و نامرئی است. طبعاً چنانکه اشاره شد شـرط اجـماع بـه مـفهوم انـضمامی آن اسـتمرار اختلافها و تفاوتها در ذیل وجوه مشترک وسیع‌تری است. در ایـن تـلقی طـبعاً اختلاف‌ها و تفاوتها نباید تا حدود افراطی خود پیش برده شوند. اجماع از این رو مستلزم اختلاف یا تنوع محدود و غیرافراطی است. کثرت‌گرایی محدود بیش از کثرت‌گرایی نامحدود با اجماع سازگار است.

اجماع از یک حیث به اجماع مثبت و منفی تقسیم می‌شود. اجماع مثبت و

متضمن نگرشهای ایجابی درباره شیوه سیستم توزیع امتیازات و مشروعیت آن است. در حالی که اجماع منفی به معنی پرهیز یا استنکاف مشترک گروهها از مقولاتی مانند خشونت متقابل، نقض قانون و غیره است. اجماع منفی اجماع اختلاف‌آمیز نیز خوانده می‌شود. اجماعی که در بین گروههای قومی و اقلیتهای مذهبی و فرهنگی پیدا می‌شود، ماهیتاً از این نوع است.

۳. مبانی اجتماعی اجماع و وفاق

در هیچ اجتماعی اجماع سراسری برقرار نمی‌شود، بنابراین درجات اجماع و وفاق در جوامع مختلف است. نسبت تعداد کسانی که در جوامع دربارهٔ عدالت توزیع ارزشها و امتیازات داوری می‌کنند متفاوت است. با افزایش این نسبت هم احتمال اختلاف و هم احتمال اجماع به مفهوم مثبت آن گسترش می‌یابد. آنان که دربارهٔ نظام توزیع امتیازات حساس نیستند، از حیث ساختار اجتماعی اجماع در حاشیه قرار می‌گیرند. همچنین افراد و یا گروههایی که صرفاً درباره نظام توزیع محیط بلافاصله پیرامون خود (چه از حیث کارکردی و چه از حیث جغرافیایی) داوری می‌کنند و سر و کاری با نظام سراسری جامعه ندارند، باز هم در حاشیه قرار می‌گیرند. عواملی که موجب حضور گسترده گروههای مختلف جامعه در عرصه داوری درباره نظام امتیازات می‌شوند (مثل انقلابات و رفرمها) مبحث اجماع و وفاق را به صورت مسأله‌ای در سطح کل جامعه مطرح می‌کنند. با گسترش افکار عمومی و همبستگی ملی و اجتماعی نیز مسأله وفاق و اجماع اولویت بیشتری می‌یابد. برعکس وقتی شکافهای فعال موجب گسیختگی اجتماعی در سطح ملی می‌گردد و بخشهای عمده‌ای از عرصه داوری در سطح ملی خارج می‌مانند، طرح مسأله اجماع در سطح ملی دشوارتر می‌شود. از سوی دیگر با گسترش ارتباطات جمعی ساختار اجتماعی اجماع و وفاق نیز گسترده‌تر می‌شود.

ممکن است در مورد برخی مسائل و در برخی برهه‌های زمانی گروههای عمدهٔ جامعه وفاق و اجماع حاصل کنند هر چند که در عین حال همان گروهها در مورد مسائل دیگر به سهولت به اجماع نرسند. در هر اجماعی مجموعه‌ای از

عقاید درباره اصول عادلانهٔ توزیع امتیازات و پاداش‌ها، شکل توزیع امتیازات، عدالت تصدی مناصب از جانب افراد و گروههای خاص و غیره درگیر است. در چنین ساختار اجماعی برخی گروهها ممکن است تنها بر برخی عقاید و اصول اجماع‌آور و برخی بر همه آنها تأکید کنند. به عبارت دیگر دایره اجماع در همه جا کامل نیست بلکه می‌توان گروههای مرکزی را از گروههای پیرامونی جدا کرد. با این حال هر چه فاصله گروههای مرکزی و پیرامونی کمتر شود، دامنه و گستره اجماع گسترده‌تر می‌شود. اجماع همهٔ گروهها بر حول عقاید محدود و مشخص **اجماع نسبی** خوانده می‌شود. مثلاً پذیرش اصل انتخابات از جانب همه گروهها در حکم اجماع نسبی است در حالی که هر چه از قواعد شکلی به محتوای اجماع نزدیکتر شویم، اجماع کاملتر می‌شود. مثلاً وقتی دایره اجماع مسائل چون شیوهٔ توزیع امتیازات سیاسی و مناصب را در بر بگیرد ماهوی‌تر می‌شود. شیوهٔ تصمیم‌گیری در مورد توزیع امتیازات هسته مرکزی اجماع را تشکیل می‌دهد. بدین سان مرزها یا حدود ساختار اجماع در هر جامعه‌ای بر حسب مسائل مطرح شده و شرایط تاریخی نوسان می‌یابد. تهدیدهای خارجی به هر شکل اجماع بر سر اصول اولیه را تسهیل می‌کند. همچنین در طی زمان آنچه ممکن است در گذشته موضوع اجماع بوده باشد به موضوع اختلاف تبدیل شود و یا آنچه موضوع اختلاف بوده به موضوع اجماع تبدیل گردد. تحولات تاریخی در ساختار اجماع به این معنا ناشی از عوامل مختلفی هست از جمله: مبارزات نمایندگان اصول مورد اختلاف یا خارج از اجماع؛ تحولات جمعیتی و فنی و ارتباطی، تحول در فرهنگ و ساختار گروههای اجتماعی؛ ظهور گفتمانهای تازه و یا تفسیرهای جدید از گفتمان رایج و غیره. مسأله اساسی در سیاستگذاری، کنترل تحولات تاریخی در ساختار اجماع و یا تطبیق آن با شرایط متحول است. مثلاً اجماع دربارهٔ شرایط پذیرش افراد در نقشهای مختلف در گذشته در اثر تحولات مذکور از میان می‌رود و همان موضوع اجماع به موضوع اختلاف تبدیل می‌شود و در مقابل ممکن است عقاید گروهها به سوی اجماع درباره شرایط متفاوتی برای پذیرش افراد در نقش‌های مختلف در حرکت باشد.

انسجام یا عدم انسجام درونی عقاید مورد اجماع نیز در تداوم اجماع مؤثر

است. وقتی عقاید مورد اجماع فاقد انسجام درونی پایدار باشند (یعنی اجزاء آنها نهایتاً سازگار نباشند) ثبات اجماع و تداوم آن در خطر قرار می‌گیرد، احتمال گزینش و یا تعبیر و تفسیر موجب تشدید اختلاف یا کاهش اجماع می‌گردد. بطور کلی اجماع پایدار در درازمدت به خودی خود ممکن نیست و مجموعه‌ای که بر محور ساختار اعتقادی خاصی اجماع می‌کنند، در معرض تحولات بیرونی و درونی قرار می‌گیرند. در نهایت ممکن است با توجه به شکنندگی ساختار اجماع در درازمدت مسأله به سطح ائتلافات گذرا تقلیل یابد.

۴. کارکردهای اجماع

اجماع به طور کلی موجب حفظ نظم و آرامش عمومی و کاهش احتمال توسل به خشونت در حل منازعات می‌گردد و میزان همکاری میان گروهها را افزایش می‌دهد و خطر اعمال اجبار از جانب گروههای نیرومندتر را کم می‌کند. اجماع این کارکرد را از چند طریق ایفا می‌کند: اولاً از طریق تقلیل نفس احتمال اختلاف نظر؛ ثانیاً تحدید شدت درگیریهای احساسی که معمولاً همراه اختلاف‌نظرها هستند و نیز تخفیف شدت پایبندی به اهداف متنازع فیه؛ ثالثاً از طریق ایجاد آمادگی بیشتر برای پذیرش شیوه‌های مسالمت‌آمیز رفع اختلاف نظرها؛ و رابعاً از طریق تشدید حس هویت و همبستگی جمعی.

اهمیت اجماع به عنوان سیاست در این است که طبیعتاً میان افراد و گروهها در جامعه وفاق وجود ندارد بلکه اصولاً اختلاف منافع و نظر هست. یکی از اهم دلایل نزاع و اختلاف طبیعتاً کمبود منابع و فزونی تقاضاهاست؛ از اینجا اختلاف در منافع حاصل می‌شود. عوامل دیگر ایجاد اختلاف را باید در شکاف نسلها و شئون اجتماعی و نیز شکاف اقوام و گروههای فرهنگی یافت. مهمترین مباحث مربوط به شکافها و تعارضات اجتماعی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد.

شکافهای اجتماعی به طور کلی موجب تجزیه جمعیت و تکوین گروه‌بندیهای منفعتی، عقیدتی، قومی و غیره می‌گردد. نوع و شمار این شکافها و تعارضات بر حدود امکان پیدایش اجماع تأثیر می‌گذارد. از لحاظ نوع، شکافهای اجتماعی به فعال یا غیرفعال و ساختاری و تاریخی تقسیم می‌شوند. وقتی

شکاف فعال نباشد آگاهی، سازماندهی و عمل سیاسی و اجتماعی بر حول آن صورت نمی‌گیرد. بر عکس شکاف فعال زمینه سازماندهی، منازعه و کشمکش سیاسی و اجتماعی است. شکافهای غیرفعال ممکن است فعال شوند. مثل تعارضات قومی پس از مدتی همزیستی قومی که در قالب حرکتهای ناسیونالیستی بروز می‌یابند. همچنین ممکن است شکاف فعال، فعالیت خود را از دست بدهد، مثل کاهش شکاف طبقاتی در دولتهای رفاهی. از لحاظ ماهیت، برخی از شکافها ساختاری و برخی تاریخی هستند. شکافهای طبقاتی، سنی و جنسی از شکافهای پایدار جوامع بشری هستند. معمولاً در شرایط نوسازی سریع این گونه شکافها فعالیت شدیدتری پیدا می‌کنند. شکافهای تاریخی یا غیرساختاری حاصل سرنوشت تاریخی و تصادفی یک ملت و کشور هستند و تحولات و تصادفهای تاریخی در ظهور و فعالیت آنها نقش دارند. شکافهای مذهبی، فرقه‌ای، قومی، زبانی و نژادی از جمله شکافهای تاریخی هستند که در صورت تشدید از شکل‌گیری اجماع ملی ممانعت می‌کنند. شکل خاص نزاع میان دین و دولت نیز تابع تحولات و مقتضیات تاریخی است و این شکاف نقش قابل توجهی در سطح زندگی سیاسی در بسیاری از کشورها داشته است و در بسیاری از آنها مانع تکوین اجماع سیاسی بوده است. با این حال با غیر فعال شدن شکاف دین و سیاست به نحوی از انحاء زمینه برای گسترش وفاق ملی آماده‌تر شده است. شکافهای فرهنگی، قومی و مذهبی اغلب محصول چگونگی تکوین کشورها از حیث تاریخی بوده‌اند. وجود تنوعات فرهنگی و قومی ناشی از عوامل گوناگون است؛ از جمله داشتن سابقهٔ امپراطوری، مهاجرتهای عمده در سطح بین‌المللی و بسط و گسترش مذاهب، ترکیبات بیشتری از اقوام و فرهنگها تولید کرده‌اند. تنوعات قومی اغلب در مرزهای کشورها و یا در مرزهای حوزه‌های فرهنگی بسیار چشمگیر است. برخی از شکافهای تاریخی محصول فرآیند نوسازی و گذار از سه مرحلهٔ انقلاب کشاورزی، انقلاب صنعتی و انقلاب فراصنعتی بوده‌اند. در این فرآیند می‌توان از پیدایش جوامع نیمه‌سنتی و نیمه‌مدرن به عنوان جوامعی که دچار بحران اجماع هستند، سخن گفت. البته جامعهٔ سنتی نیز دارای شکافهای خاص خویش است، هر چند در طی زمان،

گسترش ساختار عقیدتی و سنتی، اجماعی کلی در آنها پدید می‌آورد. اما جوامع در حال گذار یا نیمه‌سنتی ـ نیمه‌مدرن از حیث شمار و انواع شکافها دارای پیچیدگی بیشتری هستند. از یک سو شکافهای قبیله‌ای، قومی، فرهنگی و زبانی مربوط به جامعهٔ سنتی کم و بیش فعالند و از سوی دیگر شکافهای جامعه مدرن مثل شکاف طبقات و شکاف نسلها تشدید می‌شوند. اما شکاف اساسی در این گونه جوامع برآیند کلی این شکافهاست و در قالب دوگانگی سنت و تجدد ظاهر می‌شود. این دوگانگی در سطوح مختلف اقتصادی، اجتماعی، طبقاتی، فرهنگی و سیاسی بازتولید می‌گردد. در چنین شرایطی اجماع با موانع عمدهٔ ساختاری روبروست و از همین رو ساختار دولت نیز بی‌ثبات و در حال نوسان است.

از نظر شیوهٔ صورتبندی و ترکیب، شکافهای اجتماعی ممکن است یکدیگر را تقویت کنند و بر روی هم بار شوند. این نوع صورتبندی را صورتبندی **شکافهای متراکم** می‌خوانیم. برعکس ممکن است شکافهای اجتماعی یکدیگر را تضعیف کنند که در آن صورت **شکافهای متقاطع** نام می‌گیرند. از دیدگاه بحث اجماع در شرایط شکافهای اجتماعی متراکم، جامعه دوقطبی می‌شود و پتانسیل کشمکش افزایش می‌یابد. برعکس در صورت‌بندی شکافهای متقاطع، با توجه به افزایش نقاط مشترک میان گروه‌بندیهای اجتماعی، میزان منازعات کاهش می‌یابد. در این نوع ساختار شکافهای عمده و فعال یکدیگر را قطع می‌کنند و در نتیجه شمار و تنوع نیروهای اجتماعی و سیاسی افزایش می‌یابد و با توجه به ساختار متقاطع شکافها امکان همکاری نیز بالا می‌رود. در این شرایط با وجود کثرت ایدئولوژیها و احزاب سیاسی پیوندهای متقاطع از افراط‌گرائیها می‌کاهد.

بطور کلی اجماع، نیرویی مقابلِ شکافها و تعارضات اجتماعی و سیاسی است و همکاری میان بلوکهای مختلف اجتماعی را که بر اساس شکافها شکل می‌گیرند افزایش می‌دهد. هر چه اهداف و غایات این بلوکها اشتراک بیشتری پیدا کند، میزان اجماع و وفاق افزایش می‌یابد. اشتراک در اهداف اختلاف در روش‌ها و ابزارها را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و از گرایش روش‌ها و ابزارها به خشونت و نابسامانی اجتماعی و سیاسی می‌کاهد.

افزایش و اثربخشی وفاق و اجماع وقتی افزایش می‌یابد که در بین طبقات،

گروهها، اقوام و دیگر اجزاء جامعه افرادی با علائق خاص زیر پیدا شوند: اولاً علاقه مستمر به توزیع نقش‌ها، امکانات و پاداش‌ها در سطح کلان اجتماعی داشته باشند؛ ثانیاً علاقه مستمر به پیگیری تصمیمات و سیاستهایی که در کانون تصمیم‌گیریهای سیاسی و اجتماعی در خصوص توزیع ارزشها و امکانات اتخاذ می‌شود داشته باشند و ثالثاً علاقه مستمر به تقویت نهادهایی که تصمیم‌گیرنده‌اند و یا بر تصمیم‌گیریها مؤثرند از خودشان دهند. این علاقه ممکن است هم در شکل مشارکت فرآیندها و نهادهای مورد نظر و هم در شکل‌گیری نظری و فکری با آنها صورت گیرد. با این حال حفظ و استمرار میزان قابل ملاحظه‌ای از اجماع، چنانکه پیشتر اشاره شد، نیازمند همکاری مستمر و وقفه‌ناپذیر میان بخش‌های مختلف علائق و منافع نیست. آنچه برای حفظ نظم و اجماع اهمیت بیشتری دارد این است که اختلاف نظرها و کشمکش‌ها در زمینه مسائل خاص در درون چارچوب اجماع گسترده‌ای تداوم یابد. منظور از اجماع رفع و ریشه‌کن کردن اختلافات و تعارضات نیست و این نیز خود با توجه به آنچه گفتیم ناممکن است بلکه هدف، حفظ اختلافات در بستر اجماعی گسترده‌تر است. به سخن دیگر اجماع در مفهوم انتزاعی‌تر وحدت و همبستگی و اهداف مشترک تجلی می‌یابد. یکی از مظاهر این مفهوم انتزاعی در عرصه اجتماع اخلاق و اصول اخلاقی است؛ به همین قیاس ایجاد یا تقویت اخلاق اجتماعی - سیاسی ضامن چنان وحدتی خواهد بود. هر چه خطوط شکافها و تعارضات اجتماعی تقاطع بیشتری پیدا کند و هر چه فازهای ائتلافی (از حیث منافع و از لحاظ ایدئولوژیک هر دو) بسط بیشتری بیابد، اجماع بیشتری حاصل خواهد شد، نکته اصلی این که اجماع فرآیندی طبیعی نیست که خود بخود حاصل شود، بلکه عکس آن یعنی اختلاف و نزاع مستمر روندی طبیعی به شمار می‌رود. بلکه اجماع نیازمند مداخله و سیاست‌گذاری است. با این حال منظور طبعاً این نیست که قدرت اجبار در حفظ اجماع و وفاق اثری واقعی داشته باشد. بدون بسترسازی عمیق‌تر که در سطح قواعد و رویه‌های اساسی صورت می‌گیرد، اجبار و قدرت اثری نخواهد داشت.

۵. تکوین و تغییر اجماع

چنانکه اشاره شد دامنهٔ اجماع انعطاف‌پذیر و قابل قبض و بسط است. اولاً انتظار اجماع کامل غیرواقع‌بینانه و ایده‌آلیستی است. اجماع همواره مفهومی نسبی است که در مقابل اختلاف و تعارض معنی پیدا می‌کند. در هر جامعهٔ بزرگی هم عناصر اجماع و هم عناصر اختلاف وجود دارد؛ اما مسأله این است که کدامیک از این دو دسته از عناصر غلبه پیدا کنند. هر چه نظام اقتدار و توزیع امتیازات مقبولیت بیشتری بیابد، عناصر اختلاف غلبه بیشتری می‌یابند، جامعه یا نظامی که در بخش‌هایی از جمعیت خود احساس حذف و طرد و یا حقارت و بیگانگی ایجاد کند، نمی‌تواند به اجماع پایداری دست یابد. در چنین شرایطی امکان بسط اجماع کاهش می‌یابد. تجدید ساختار اجماع یا تغییر آن معمولاً نتیجه منازعات بر سر منافع و ارزشها یا نظام توزیع عادلانه است. هر نظام اجماعی از یک سو نیروهای مقاومتی از آنِ خود دارد و از سوی دیگر با مقاومت‌های بیرونی مواجه می‌شود. ارزشها و هنجارها مستمراً در معرض تغییر قرار دارند. همچنین نهادهای پاسبان اجماع نیز ممکن است به دلائل مختلف تضعیف گردند. یکی از عوامل مهم تجدید ساختار اجماع و حفظ آن از این طریق، تعبیر و تفسیر نظام توزیع ارزشها و هنجارهای بنیادین آنهاست. اجماع معمولاً با ترک و یا تردید برخی از بخش‌ها و گروههای تشکیل‌دهنده آن دچار تزلزل می‌گردد. هر چه توان جذب نهادهای مرکزی بیشتری باشد امکان اجماع افزایش بیشتری می‌یابد. در مقابل تمایل به دفع و طرد، حفظ اجماع را دشوار می‌سازد. تغییرات عمیق و ناگهانی در حوزه‌های مختلف اجماع مستقر را در معرض تهدیدهای جدی قرار می‌دهد. پیدایش خواستهای جدید، شیوه‌های زندگی تازه، افزایش توقعات، کاهش نابرابر امکانات و عوامل از این قبیل آرامش حاصله از اجماع موقت را بهم می‌زنند. تحولات فنی توقعات و امکانات تازه‌ای ایجاد می‌کنند و در نتیجه نظام توزیع ارزشها در وجه مستقر آن دستخوش تردید می‌گردد. هر چه مقاومت در مقابل تحولات فکری، فنی و اجتماعی بیشتر باشد، تمایل به گسترش عناصر اختلاف افزایش می‌یابد. نظام‌های سیاسی ـ اجتماعی بسته که از تحولات و تغییرات استقبال نمی‌کنند و در عین حال توانایی کنترل آنها را نیز ندارند، زمینه‌های

اختلاف را گسترش می‌بخشند. تحولات فرهنگی نقش بلاواسطه آشکارتری در تضعیف اجماع مستقر ایفا می‌کنند و دستیابی به سطح تازه‌ای از اجماع را بیشتر به تأخیر می‌اندازند. برعکس بروز خطرها و بحرانهای اجتماعی و ملی از روند فرسایش تدریجی اجماع، هر چند موقتاً، جلوگیری می‌نماید. از سوی دیگر گذار بحرانها از آستانهٔ معینی و احتمال وقوع نزاعهای داخلی گسترده، خطرات تازه و مضاعفی برای اجماع مستقر ایجاد می‌کند. بطور کلی در طی بحرانها جنگهای داخلی و دیگر مشکلات اساسی معمولاً دامنه اجماع دچار نوسان و قبض و بسط می‌گردد.

۶. کورپوراتیسم نو به عنوان ساختار اجماع

کورپوراتیسم نو به معنای الگویی برای تنظیم روابط دولت با مجموعهٔ نیروها و گروههای اجتماعی یکی از مکانیسم‌های ایجاد اجماع به شمار می‌رود. مفهوم لغوی این عنوان یکپارچگی و وحدت بدنهٔ سیاسی ـ اجتماعی است که لازمهٔ تداوم کلی نظام اجتماعی تلقی می‌شود. در نظریهٔ کورپوراتیسم، جامعه مرکب از اجزای مختلفی تلقی می‌گردد که در بدنهٔ واحدی وحدت یافته باشند. از این دیدگاه نادیده گرفتن علائق مختلف اجتماعی از جانب حکومت و عدم انعکاس آنها در ساختار دولت مانع اصلی پیدایش اجماع است.

دولت اصولاً در جایگاهی قرار دارد که باید به منافع گروههای مختلف توجه کند و میان آنها جمع و تلفیق نماید. از این رو مهمترین وظیفه در امر ایجاد اجماع را خود ساختار دولت انجام می‌دهد، وگرنه اجماع به خودی خود و در طی فرآیندهای جامعه‌پذیری و آموزش لزوماً شکل نمی‌گیرد. کارویژهٔ اصلی دولت از این دیدگاه ایجاد تعادل در همه حوزه‌هاست چه تعادل فکری و چه تعادل اجتماعی. بنابراین دولت باید مکانیسم‌هایی برای تضمین نمایندگی علائق و منافع مختلف تعبیه کند. هر سازمان و تشکلی باید نمایندگی علائق اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی خاص بخش مربوط به خود را داشته باشد. با این حال الگوی کورپوراتیسم با الگوی پلورالیسم از حیث ایجاد اجماع تفاوت اساسی دارد. زیرا در پلورالیسم فرض می‌شود که شمار نامشخصی از گروههای متعدد، آزاد و

رقابتی در جامعه فعالیت دارند و بر زندگی سیاسی تأثیر می‌گذارند و پیدایش اجماع به نتیجهٔ غیرمستقیم و نهایی توافق میان آنها بر سر اصول و قواعد اساسی بازی است. در حالی که در الگوی کورپوراتیسم فرض می‌شود که چنین گروههایی مشخص، محدود، تخصصی و اجباری هستند و به شناسایی دولت جهت فعالیتهای خود نیاز دارند. بدین سان با تقلیل تکثر و در ضمن حفظ اساسی‌ترین تشکلاتِ نماینده گرایش‌ها و منافع گوناگون در درون ساختار سیاسی، احتمال اجماع به مفهوم صناعی آن افزایش می‌یابد. بنابراین تلفیق و جمع‌بندی علائق و منافع گوناگون لاجرم باید در درون ساختارهای قدرت صورت گیرد و از این رو اجماع امری اتفاقی یا ناآگاهانه نیست. بطور کلی بر اساس الگوی کورپوراتیسم، جمع و تلفیق علائق و منافع اساسی موجب اتخاذ سیاستهای متعادل می‌گردد که نتیجه تعدیل و تنظیم خواسته‌های گروههای مختلف خواهد بود. بنابراین ایجاد تعادل در این الگو به مفهوم اجماع، نتیجه تعدیل خواستهای افراطی است. از جمله مکانیسم‌های رایج در این الگو مذاکرات دسته‌جمعی میان دولت و اهمّ سازمانها و تشکلات اجتماعی است.

دولت از طریق ایجاد سازش میان خواستهای افراطی می‌کوشد به منظور تثبیت وضع تعادل (یا اجماع) بر اختلافات اساسی غلبه کند. کارکرد مؤثر الگوی کورپوراتیسم طبعاً نیازمند گسترش فرهنگ مذاکره و سازش میان گروه‌بندیهای عمدهٔ اجتماعی یعنی به عبارت دیگر مستلزم گسترش نهادهای جامعهٔ مدنی است. لیکن نکته اصلی این است که خود دولت و ساختار قدرت نقش تعیین‌کننده‌ای در تکوین و استقرار و قوّت جامعهٔ مدنی و گسترش فرهنگ مذاکره و سازش دارد. به عبارت بهتر دولت‌های مدرن به عنوان سازمانهای بوروکراتیک گسترده، چنین کارویژه‌ای پیدا کرده‌اند اینک انجام کارویژه‌های اولیه حکومت یعنی نظم، عدالت قضایی و دفاع خارجی مستلزم کارویژهٔ اساسی حفظ همبستگی و حل منازعات اجتماعی است. از چهار کارویژهٔ اساسی دولت مدرن یعنی تطبیق با شرایط جدید، نیل به اهداف مقرر، حفظ همبستگی ارزشی و حل منازعه، دو کارویژه اساسی با مسأله ایجاد و حفظ اجماع مرتبط‌اند.

۷. جمع‌بندی

به طور کلی منظور از اجماع اشتراک در عقاید، ارزشها و هنجارها میان گروههای اجتماعی و افراد در درون واحدهای زندگی اجتماعی مدرن است. اجماع در معنای سیاسی به جهت‌گیریهای مشترک ارزشی معطوف به نظام سیاسی اشاره دارد. اجماع طبعاً در مقابل منازعه اجتماعی و سیاسی قرار می‌گیرد، و چون منازعات جزء اجتناب‌ناپذیر ساختارهای سیاسی هستند، از این رو اجماع به عنوان شرایط لازم در ثبات و آرامش سیاسی از اهمیت اساسی برخوردار است. نظریهٔ سیاسی کلاسیک روی هم رفته بر دو عنصر اساسی در اجماع تأکید گذاشته است. یکی بر احساس داشتن هدف مشترک و جمعی در بین اجزاء و گروههای سیاسی جامعه؛ و دوم توافق بر سر روش‌های تصمیم‌گیری در جهت نیل به آن اهداف. در این مفهوم، اجماع اساساً در سطح سیستم یا نظام سیاسی به کار می‌رود، در حالی که در سطح فردی معمولاً از رضایت و حمایت سخن گفته می‌شود. در این خصوص که چه میزان از اجماع و وفاق در مورد هر هدف یا روش تصمیم‌گیری خاصی برای اثبات و توسعهٔ سیاسی لازم است اختلاف نظر وجود دارد. از این حیث برخی نویسندگان میان اجماع حداکثر، اجماع حداقل و اجماع حد مطلوب تمییز داده‌اند. اجماع حداقل ویژگی نظام‌های ضعیف و گسیخته از حیث مشروعیت و کارآمدی سیاسی است که مستمراً دچار بحران و بی‌ثباتی می‌شوند. اجماع حداکثر ویژگی نظام‌های محافظه‌کار و جاافتاده و قدیمی تلقی می‌شود که چندان پتانسیلی برای جذب تغییرات و تحولات ندارند. اما اجماع حد مطلوب از این دیدگاه آن نوع اجماعی است که میان گروههای اصلی سیستم اجتماعی برقرار می‌شود و از یک سو حافظ ثبات و نظم سیاسی است و از سوی دیگر امکان توسعه و تحول را از میان نمی‌برد. تحقق اجماعِ حد مطلوب، از این دیدگاه چندین شرط دارد: اولاً وفاق و اجماع بین گروههای حاکمه اصلی یا نخبگان سیاسی بر حول قواعد و روشها و نیز اهداف اصلی؛ دوم همبستگی و توافق نسبی میان آن گروهها و طبقه سیاسی (شامل گروههای واقع در حاشیه قدرت) دست‌کم بر سر قواعد و روشها؛ و سوم وفاق و هماهنگی میان بخش اول و بخش دوم از یک سو با گروههای جامعه مدنی بطور گسترده از سوی

دیگر بر سر ارزشها و هنجارهای اساسی. بنابراین سیاستگذاری در زمینه تحکیم و تقویت اجماع و وفاق ملی باید این سه محور را موضوع مطالعه خود قرار دهد.

مورد ایران

۱. زمینهٔ تاریخی

در پرتو مباحث نظری بالا می‌توان به مانع‌ها و زمینه‌های اجماع و وفاق در جامعه سیاسی ایران پس از انقلاب اشاره‌هایی داشت. در این رابطه باید به شکاف‌ها و خطوط گسست اساسی در میان نیروهای اجتماعی ـ سیاسی فعال در ایران پرداخت. این بررسی مستلزم نگرشی به حیات سیاسی در جامعهٔ ایران در یکصد سال گذشته است. به طور کلی ایران در طی فرآیند نوسازی خود از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد به دلیل‌های ساختاری نتوانست به راه نوسازی و دموکراتیک از پایین گام بگذارد. تمرکز قدرت در نظام استبداد شرقی، ضعف مالکیت و ضعف طبقه‌های اجتماعی از لحاظ سیاسی مانع از آن می‌شد که نیازهای عمودی میان دولت و جامعه رخ دهد و تنها درگیری‌های افقی میان قبیله‌ها ممکن بود. بنابراین زمینهٔ وقوع انقلابی از پایین پدید نیامد. در عوض ایران همچون برخی دیگر از کشورهایی که از فرآیند توسعهٔ جهانی عقب مانده بودند در مسیر نوسازی به شیوهٔ اصلاح از بالا قرار گرفت. البته اقدامات اصلاح‌طلبانه از بالا در ایران قبل از قرن بیستم به دلیل‌های مختلف از جمله ضعف طبقه‌های بالا و ناآگاهی و بی‌تصمیمی حاکمانِ سیاسی راه به جایی نبرد و در عوض در نهایت انقلاب مشروطه عهده‌دار آن وظیفه شد. این انقلاب در اصل ائتلافی میان بخش‌هایی از اشراف دیوانی، طبقه‌های تاجرپیشه و روحانیان برای انجام اصلاحات از بالا بود، لیکن به دلیل‌های مختلف ناکام ماند. بلوک قدرتی که پس از انقلاب مشروطه پدید آمد و مرکّب از اشراف زمین‌دار و تاجران و روشنفکران مدرن بود، نتوانست وظیفهٔ تاریخی خود را در نوسازی از بالا انجام دهد. بنابراین پس از آن وظیفه اصلاحات از بالا به عهدهٔ دولت مطلقهٔ پهلوی افتاد که به نحو فزاینده‌ای با بلوک قدرتی که پس از انقلاب مشروطه مستقر شده

بود، در تضاد قرار گرفت. دولت پهلوی به طول کلی ضربه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی همه‌جانبه‌ای بر بلوک قدرت قدیم و کل طبقه‌های ماقبل سرمایه‌داری و جامعهٔ سنتی ایران وارد کرد و در آسان‌سازی فرآیند گذار از یک وجه تولید به وجه تولید دیگر، وظیفهٔ دولت مطلقه را به جا آورد. در نتیجهٔ استیلای فرهنگی، فکری، اقتصادی و اجتماعی، شئون سنتی به تدریج تضعیف شد. به طور کلی نوسازی در عصر پهلوی زمینهٔ پیدایش شکاف‌های اجتماعی تازه‌ای را فراهم ساخت و اجتماع جامعهٔ سنتی را در هم شکست و پس از آن دست‌یابی به اجماعی تازه روی هم رفته دشوار شده است.

۲. پیامدهای انقلاب اسلامی

به طور کلی سیاست نوسازی دولت مطلقهٔ پهلوی دو پیامد اصلی داشت: یکی تضعیف طبقه‌های ماقبل سرمایه‌داری و جامعهٔ سنتی و دیگری ایجاد زمینه‌های ظهور جامعهٔ توده‌ای از طریق اصلاحات اقتصادی، گسترش شهرنشینی، مهاجرت و غیره. همین دو پدیده، موتور اصلی انقلاب اسلامی را تشکیل دادند. بدین سان گروه‌ها و شئون سنتی به ویژه روحانیت و بازار که از جریان نوسازی غربی ایران صدمه‌هایی دیده بودند، زمینهٔ مساعدی برای بسیج توده‌ای به دست آوردند. اما انقلاب سال ۱۳۵۷ را نمی‌توان تنها در ایجاد مبدأ خلاصه کرد. به طور کلی آن انقلاب مرکب از دو حرکت عمومی بود: اول، ادامهٔ انقلاب مشروطه در جهت محدودسازی قدرت دربار و اجرای قانون اساسی مشروطه بود و بخش عمده‌ای از طبقه‌ها و نیروها و گروه‌های مدرن از این خواسته‌ها حمایت می‌کردند؛ دوم، چنانکه یاد شد حرکت اسلامی تازه‌ای با پشتوانهٔ طبقه‌ها و شئون سنتی بود که با تکیه بر بسیج توده‌ای به شیوه‌های مذهبی به حرکتی ملی تبدیل شد.

به اقتضای انقلاب میان این دو حرکت ائتلافی پیش آمد که گرچه از لحاظ ایدئولوژیک مبهم و موقت بود، لیکن یکی از نادرترین نمونه‌های اجماع و وفاق سراسری در جامعهٔ ایران در قرن بیستم به شمار می‌آید. به هر حال پس از آنکه هدف حمله این ائتلاف و اجماع انقلابی یعنی رژیم قدرت از صحنه خارج شد،

زمینه‌های نفاق و اختلاف گسترش یافت و وفاق و اجماع رو به نقصان گذاشت. بدین سان نخستین خط گسست و شکاف با توجه به ماهیت دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی ایران در طی قرن بیستم، میان نیروها و طبقه‌های مدرن که از ایدئولوژی‌هایی چون لیبرالیسم، ناسیونالیسم و سوسیالیسم دفاع می‌کردند، به تدریج از بلوک قدرت اخراج شدند و حاکمیت سیاسی بر پایهٔ تعبیری فقهی از ایدئولوژی اسلام یکدست شد. به عبارت دیگر، در نتیجهٔ این فرآیند، جریان اسلامی شدن یا سنتی شدنِ انقلاب (هر چند به تعبیری رادیکال‌تر از آنچه پس از سال ۱۳۶۸ رخ نمود) غلظت و شدت بیشتری پیدا کرد. بدین سان به طور کلی دگرگونی‌های سال‌های اولیه انقلاب اجماع سراسری سابق را در هم شکست و خط شکافی در دل جامعهٔ سیاسی ایران افکند.

حکومت اسلامی در ایران تقریباً از سال ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۶ (به رغم نوسان در قدرت جناح‌های چپ و راست نیروهای اسلام‌گرا) از وحدت و انسجام نسبی برخوردار بود. حکومت انقلابی در این سال‌ها با توجه به ویژگی‌های اساسی و شرایط تاریخی تکوین (پیدایش) خود می‌خواست از طریق استقرار حکومت دینی و اجرای ایدئولوژی اسلامی، سنگرگاه مطمئنی برای روند پرتلاطم نوسازی کشور ایجاد کند. در همین جهت کوشش می‌شد تا با استفاده از احساس ناامنی نسبت به فشارهای جهان مدرن و تجدید و احیای هویت سنتی ـ اسلامی، همبستگی و یکپارچگی اجتماعی جدیدی ایجاد شود. اما چنانکه بعداً خواهیم گفت نه تنها ایجاد این همبستگی جدید در شرایط پرتلاطم دنیای مدرن دست‌کم از لحاظ ارزشی و فکری میسر نشد، بلکه اجماع نیروهای اسلام‌گرا نیز دچار اختلال‌هایی شد.

ایدئولوژی انقلاب اسلامی دارای برخی تعارض‌های درونی بوده است که از ماهیت بلوک قدرت مستقر و پایگاه اجتماعی حکومت اسلامی سرچشمه گرفته است. ایدئولوژی انقلاب اسلامی به وجهی که پس از سال ۱۳۶۰ انسجام و استقرار یافت، هم متضمن آرمان‌های پدرسالارانهٔ اشرافی (یعنی نخبه‌گرایی، اطاعت‌پذیری، انضباط‌گرایی و غیره) و هم دربردارندهٔ آرمان‌های خرده‌مالکانه و کاسب‌کارانه (مثل تأکید بر مالکیت خُرد و کوچک، خودکفایی اقتصادی، مبارزه با

سرمایه‌داری بزرگ) بود. این شکاف ایدئولوژیک در حقیقت بازتاب شکاف درونی ائتلاف بلوک قدرتی بود که از طبقه‌های سنت‌گرای اسلامی تشکیل می‌شد. بدین سان اجماع و وفاق نیروهای اسلام‌گرا نیز گذرا بود.

بنابراین خط دوم گسست و شکاف پس از انقلاب در درون گروه‌ها و نیروهای سنتی و اسلام‌گرا پدیدار شد. قرائت‌های مختلف از سنت و مذهب و رابطهٔ دین و سیاست طبعاً عامل ایدئولوژیک این شکاف و اختلاف بوده است. به طور کلی می‌توان در طی سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۶ از دو گرایش اصلی در درون بلوک قدرت سخن گفت که بر سر جهت‌گیری انقلاب، ماهیت حکومت دینی و سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی اختلاف نظر داشتند. گرایش اول را می‌توان گرایش اشرافی ـ سنتی یا پدرسالارانه نام نهاد و از گرایش دوم به عنوان گرایش رادیکال یا مردم‌گرا یاد کرد. در ذیل گرایش اول باید از مواضع جامعه مدرسین قم، جامعهٔ روحانیت مبارز، شورای نگهبان، جامعهٔ تجار، و اصناف در دههٔ ۱۳۶۰ نام برد و در ذیل گرایش دوم مواضع اکثریت مجلس شورای اسلامی، مواضع دولت و نگرش گروه‌هایی چون سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی در همان سال‌ها قابل ذکر است. گرایش اول هوادار مالکیت خصوصی، عدم دخالت گستردهٔ دولت در اقتصاد و سنت‌گرایی فرهنگی شدید بود. در مقابل گرایش دوم از **اقتصاد اسلامی**، قسط و عدالت و مداخلهٔ دولت در اقتصاد حمایت می‌کرد. در طی همان سال‌ها میان آن دو گرایش اصلی درگیری‌هایی بر سر سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی درگرفت. همین درگیری‌ها در درون حزب جمهوری اسلامی بازتاب یافت و موجب انحلال آن در خرداد ۱۳۶۶ شد. پس از سال ۱۳۶۸، گرایش اول غلبه کامل یافت و به دست‌گیریِ سیاست‌های سرمایه‌دارانه و خصوصی‌سازی، مسیر انقلاب را به راست سوق داد و گرایش دوم رو به سکوت و انفعال رفت. بدین سان با استیلای بلوک قدرت جدید در طی سال‌های ۱۳۶۸ تا سال ۱۳۷۶، اجماع نیروهای اسلام‌گرا در هم شکست و بخش‌های در خورِ ملاحظه‌ای از ائتلاف بزرگ نیروها و طبقه‌های سنتی دچار انفعال نسبی شدند.

۳. شکاف‌های اجتماعی، اجماع و ائتلاف

چنانکه از بحث بالا برمی‌آید جامعهٔ ایران جامعهٔ نسبتاً پرشکافی است و شکاف‌ها هم البته وقتی فعال و به ویژه متراکم باشند، از تکوین اجماع و وفاق جلوگیری می‌کنند. با این حال چنان که در بحث نظری اشاره شد، شرط پیدایش وفاق و اجماع، از بین بردن شکاف‌ها و درگیری‌ها نیست، بلکه یافتنِ قاعده‌ها و چارچوب‌هایی برای ائتلاف و همکاری میان نیروها و حزب‌هایی است که بر اساس شکاف‌ها تکوین می‌یابند. در واقع مشکل اصلی زندگی سیاسی و حزبی در ایران مدرن نیز همان نبودِ اجماع و فعالت نامساعد شکاف‌های مختلف بوده است. می‌توان به طور کلی از چند محور کلی درگیری و شکاف در جامعهٔ سیاسی ایران نام برد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: درگیری میان گرایش به دولت مطلقه و گرایش به دولت مشروطه که بر تاریخ سیاسی ایران در قرن بیستم سایه افکنده است؛ درگیری و ستیز میان اسلام و سکیولاریسم؛ در تعبیری کلی‌تر درگیری و شکاف میان سنت و تجدد یا نیروهای سنتی و مدرن-به وجهی که در بالا مطرح شد؛ به علاوه شکاف‌های طبقاتی، قومی ـ زبانی و منطقه‌ای نیز گه‌گاه در تاریخ معاصر ایران فعال شده و موجب بروز درگیری‌ها و بی‌ثباتی سیاسی گشته‌اند. اثر شکاف‌های سیاسی ـ اجتماعی در جلوگیری از تکوین اجماع و وفاق را می‌توان در حوزهٔ ضعف ائتلاف‌های جزبی و سیاسی آشکارا مشاهده کرد. به عبارت دیگر قوت و ضعف اجماع و وفاق در سطح زندگی سیاسی و حزبی معمولاً در قوت یا ضعف ائتلاف‌های حزبی تعیّن می‌یابد. شرط تداوم و نهادمندی حزب‌های سیاسی در جامعه‌های چندپاره‌ای مثل ایران تکوین قاعده‌های لازم برای ائتلاف پایدار است. در حقیقت تنگنای عمدهٔ توسعه سیاسی در ایران، پیدا نشدنِ زمینه‌های لازم برای ائتلاف میان نیروها، گروه‌ها و حزب‌های سیاسی بوده است که شکل خاص‌تری از همان نداشتنِ اجماع و وفاق به شمار می‌آید. در سیاست و حکومت امروزه در سطح دنیا ائتلاف پدیده‌ای رایج است و در واقع نشان‌گر بُعد اساسی سازش در مقابل بُعد دیگر سیاست یعنی ستیزه و درگیری است. در جامعه‌های سیاسی امروز منابع قدرت متکثر و پراکنده گشته‌اند و در نتیجه گروه‌های قدرت متعددی پدید آمده‌اند. اگر بگوییم که دیکتاتوری‌ها بازی‌های

یک‌نفره هستند، در آن صورت دموکراسی‌ها بازی‌های چندنفره‌اند و هر بازیِ چندنفره طبعاً نیازمند ائتلاف است و ائتلاف نیز به اجماع بر سر قاعده‌های بازی نیاز دارد. در حقیقت ائتلاف یکی از مهم‌ترین ابزارهای تخصیص و توزیع ارزش‌ها و منابع سیاسی در جامعه به شمار می‌رود یا به عبارت دیگر یکی از ابزارهای اصلی، برقراری نوعی عدالت سیاسی است.

چنانکه از مطالب بالا برمی‌آید رابطهٔ پیچیده‌ای میان شکاف‌های اجتماعی - سیاسی و ائتلاف و اجماع وجود دارد. در اصل شرط امکان ائتلاف و اجماع، وجود چندین شکاف اجتماعی است که بر اساس آنها چندین بلوک ایدئولوژیک یا حزبی پیدا شوند و احتمالاً با یکدیگر ائتلاف کنند. اما در عین حال، ائتلاف مستلزم امکان سازش در ورای شکاف‌ها و درگیری‌های اجتماعی است. یعنی از یک سو ائتلاف مستلزم توافق بر سر یک رشته از مسائل است و از سوی دیگر مستلزم آن است که نسبت به برخی دیگر از مسائل مشاجره‌برانگیز در بین مؤتلفان، بی‌تفاوتی یا تساهل پیدا شود. ائتلافات به عنوان مظاهر اجماع و وفاق معمولاً موجب اعتدال در زندگی سیاسی می‌شوند و از افراط‌گرایی چپ و راست جلوگیری می‌کنند و در نتیجه حزب‌ها یا گرایش‌های میانه‌رو جایگاه مستحکم‌تری به دست می‌آورند. مهم‌ترین کارویژهٔ اصلی ائتلاف آن است که از یک سو شکاف‌ها و تعارض‌های عمدهٔ اجتماعی را سازش‌پذیر می‌سازد، ولی از سوی دیگر آنها را از بین نمی‌برند. ظهور ائتلافاتِ باثبات و پایدار معمولاً موجب تغییر در ساختارهای سیاسی قدیم و ظهور ساختارهای سیاسی جدید و بازتر می‌شود. از سوی دیگر شکست و فروپاشی ائتلاف‌های ناپایدار موجب بازگشت و استقرار دوبارهٔ ساختار قدرت بسته قدیم می‌گردد.

۴. محدودیت اجماع و ائتلاف

به نظر می‌رسد که علت اصلی ادامهٔ ساختار قدرت پاتریمونیالیستی (پدرسالارنه) در تاریخ معاصر ایران به رغم دگرگونی‌هایی که در آن رخ نموده است، به شکنندگی اختلاف‌ها و یا به سخن کلی‌تر ضعف زمینهٔ اجماع و وفاق میان نیروهای سیاسی عمده در جامعه بوده است. البته بحث ماهوی‌تر این است که چرا ائتلاف و اجماع

در تاریخ سیاسی ایران نتوانسته شکل بگیرد و چه شکاف‌ها و درگیری‌های عمده‌ای از تشکیل اجماع و ائتلاف جلوگیری می‌کنند. نمونه‌های گوناگون در تاریخ سیاسی معاصر ایران از جمله تجربهٔ حزب دموکرات قوام، تجربهٔ جبههٔ ملی در دههٔ ۱۳۳۰ و نیز تجربهٔ سال‌های اولیه بعد از انقلاب اسلامی به شرحی که گذشت، حاکی از ضعف زمینه‌های اجماع و ائتلاف در جامعهٔ سیاسی ایران بوده‌اند. این گونه ائتلافات روی هم رفته شکننده و گذرا بوده‌اند. دلیل‌های ضعف و شکنندگی ائتلافات را می‌توان به دو دستهٔ کوتاه‌مدت و درازمدت یا ساختاری تقسیم کرد. دلیل‌های کوتاه‌مدت معمولاً به اختلافات شخصی، رقابت بر سر منصب‌ها، کوشش برای به دست آوردن امتیازات بیشتر و نظیر آن مربوط می‌شوند. در مقابل، عامل‌های درازمدت همان شکاف‌هایی هستند که میان مشروطه‌خواهی و مطلقه‌خواهی، اسلام‌گرایی و سکیولاریسم، سنت‌گرایی و تجددگرایی و غیره پیدا شده‌اند. در مورد سال‌های اولیهٔ انقلاب اسلامی چنانکه در بالا گفته شد، بخش عمده‌ای از نیروهای سیاسی کشور بر حول اندیشهٔ آزادی‌خواهی، عدالت سیاسی و تعبیری از جمهوریت گرد هم آمدند. از یک سو حزب‌های لیبرال و سکیولار و مدرنیست مانند نهضت آزادی، حزب مردم و بقایای جبههٔ ملی همراه با پایگاه اجتماعی آنها که اغلب از روشنفکران و طبقهٔ متوسط جدید شهری تشکیل شده بود و از سوی دیگر تشکل‌ها و حزب‌های سنتی و غیرلیبرال و اسلامی مانند بقایای فداییان اسلامی، هیأت‌های مؤتلفه، مجاهدین انقلاب اسلامی و غیره در آن ائتلاف حضور داشتند. اساس این ائتلاف، همان همکاری و اجماعی بود که بر ضدّ رژیم سلطنتی در بین گروه‌های مختلف پیدا شده بود. اما چنانکه پیش‌تر گفتیم پس از سقوط رژیم قدیم، به تدریج شکاف‌هایی در بین اجزای ائتلاف ظهور کرد. علت‌های کوتاه‌مدت ائتلاف را باید در اختلاف نظرها دربارهٔ سیاست خارجی و توزیع منصب‌های دولتی و سیاست اقتصادی جستجو کرد، ولی در پیِ این علت‌های کوتاه‌مدت، علت‌های درازمدتی نهفته بود که سرنوشت تاریخ سیاسی معاصر ایران را رقم زده‌اند. در این مورد نیز تعارضی میان سکیولاریسم و اسلام‌گرایی، مشروطیت و نظریهٔ دولت مطلقه و سنت‌گرایی و تجددگرایی در شکست ائتلاف اثرگذار بود.

۵. نتیجه‌گیری

چنانکه قبلاً گفته شد، جامعهٔ ایران اساساً دارای تمایل‌های ساختاری پلورالیستی و یا به عبارت دیگر جامعه‌ای چندپاره است و از این همین رو می‌تواند بالقوه چندین بلوک ایدئولوژیک ـ حزبی ایجاد کند. به سخن دقیق‌تر، جامعهٔ سیاسی ایران از حیث تعارض‌های اجتماعی متقاطع بوده است. در حال حاضر حداقل دو شکاف اساسی و فعال در جامعهٔ سیاسی وجود دارد که یکدیگر را قطع کرده و موجب ظهور چهار بلوک اجتماعی از حزب‌ها و فضاهای ایدئولوژیک می‌شوند: یکی شکاف میان سنت‌گرایی و مدرنیسم و دیگری میان سرمایه‌داری آزاد و مداخله دولت در اقتصاد. همه گروه‌های سیاسی فعال را می‌توان بر حسب درجه‌بندی بر روی دو محور مورد نظر در درون این فضا جای داد. این چهار بلوک بالقوه عبارتند از:

۱) مجموعهٔ حزب‌ها و گروه‌های محافظه‌کار اسلامی
۲) مجموعهٔ حزب‌ها و گروه‌های اصلاح‌طلب اسلامی
۳) مجموعهٔ حزب‌های لیبرال ناسیونالیست
۴) مجموعهٔ حزب‌ها و گروه‌های سوسیال دموکراتیک

افراط‌گرایی بر روی هر یک از محورهای درگیری چه در کل جامعهٔ سیاسی و چه در درون هر یک از بلوک‌های چهارگانه مانع از همکاری و ائتلاف و اجماع بوده است. در نتیجه فضای قدرت همواره در مقام مقایسه با کل فضای سیاسی، محدودهٔ کوچکی را اشغال کرده است که این خود به معنی محدودیت بلوک قدرت و نداشتنِ اجماع و وفاق بوده است. در مقابل، امروزه هر گونه سیاست‌گذاری برای پیشبرد اجماع و وفاق و گسترش حوزه و دامنهٔ آن مستلزم یافتن نقطه‌های مشترک حداقل در بین گروه‌های سیاسی گوناگون است. چنانکه در بخش نظری دیدیم، ایجاد اجماع و وفاق و ثبات سیاسی در جامعه‌های چندپاره، مستلزم استقرار نوعی کورپوراتیسم (اعم از اقتصادی، اجتماعی یا فکری و سیاسی) است. از همین رو و با توجه به تجربهٔ تاریخی ووضع جاری باید گفت که ضرورت مدیریت ائتلاف و اجماع سیاسی برای تکوین جامعهٔ سیاسی باز، پویا و کارآمد از اولویت‌های عمدهٔ جامعهٔ ما در حال حاضر است.

۱۶
تحول در روابط دولت و جامعه مدنی در خاور میانه

هدف این مقاله تحلیل تحولات اخیر در روابط جامعه و دولت در خاور میانه است. به سخن دقیق‌تر توانائی‌ها و ضعف‌های جامعهٔ مدنی در کشورهای خاور میانه در سایهٔ تحولات اخیر مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد. این مقاله از سه بخش تشکیل می‌شود. در بخش اول مروری کلی بر مفهوم و نظریه‌های جامعهٔ مدنی خواهیم داشت. در همین بخش جایگاه مفهوم جامعهٔ مدنی در گفتمان توسعهٔ سیاسی بررسی خواهد شد. بخش دوم حاوی مباحثی دربارهٔ روابط جامعه و دولت و تکامل جامعهٔ مدنی در کشورهای خاور میانه خواهد بود. در این بخش عوامل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مؤثر بر شکل‌گیری جامعه مدنی در این کشورها مورد بحث قرار خواهد گرفت. سرانجام در بخش سوم شواهدی از تحول در روابط جامعه و دولت و شکل‌گیری جامعهٔ مدنی عرضه خواهیم داشت.

۱. جامعهٔ مدنی و گفتمان توسعهٔ سیاسی

جامعهٔ مدنی حوزه‌ای از روابط اجتماعی فارغ از دخالت مستقیم دولت و مرکب از نهادهای عمومی و گروهی است. جامعه مدنی عرصهٔ قدرت اجتماعی است در حالی که دولت عرصهٔ قدرت سیاسی و آمرانه است. تمایز میان دولت و جامعهٔ مدنی در اندیشه‌های سیاسی قرون هجدهم و نوزدهم در اروپا وضوح بیشتری یافت. زوال دولت مطلقه و ظهور لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی پیشاپیش زمینه را برای شکل‌گیری حوزهٔ جامعهٔ مدنی فراهم آورده بود. نطفه‌های

اولیهٔ جامعهٔ مدنی را می‌توان در جامعهٔ فئودالی قرون میانه یافت. در فئودالیسم اروپایی عواملی چون پراکندگی و عدم تمرکز قدرت سیاسی، امنیت مالکیت خصوصی، امتیازات اشرافی، وجود شهرهای خودمختار و غیره زمینهٔ ظهور جامعهٔ مدنی در قرون بعد را فراهم ساخته بود. برعکس، در جوامع شرقی، استبداد و شیوهٔ تولید آسیاسی موانع ساختاری عمده‌ای برای تکوین جامعهٔ مدنی ایجاد کرده بودند. چنانکه کارل ویتفوگل در کتاب *استبداد شرقی* خود نشان داده است، ساخت دولت شرقی تمایلی اساسی به پودرسازی همهٔ نهادهای مدنی داشت.[1] در نتیجه ظهور جامعهٔ مدنی در جوامع شرقی فرآیندی بس دشوارتر بوده است.

جامعهٔ مدنی به سه مفهوم عمده در سنت اندیشهٔ غربی به کار رفته است. نخست به عنوان وضعیتی که پیش از تکوین دولت وجود داشته است؛ دوم به عنوان وضعیتی در مقابل دولت و سوم به عنوان وضعیتی که پس از زوال دولت پدید می‌آید.[2] مفهوم نخست اساس اندیشهٔ قرارداد اجتماعی بویژه در تفکر جان لاک بود. در این مفهوم جامعهٔ مدنی پیش از پیدایش دولت وجود دارد و دولت محدودیت‌هایی بر فعالیت آن وضع می‌کند. مفهوم دوم را می‌توان در اندیشهٔ مارکس و انگلس یافت که جامعهٔ مدنی را به عنوان عرصهٔ مبارزات طبقاتی در مقابل دولت قرار می‌دادند. مفهوم سوم در اندیشه‌ها آنارشیستی رایج بود که جامعهٔ مدنی را جانشین دولت در آینده تلقی می‌کردند. امروزه مفهوم رایج جامعهٔ مدنی به حوزهٔ منازعات اجتماعی و فکری و عوامل و کارگزاران این منازعات یعنی طبقات اجتماعی، نیروهای سیاسی، جنبش‌های اجتماعی، نهادها، سازمانها، انجمن‌ها و گروه‌های سیاسی و اجتماعی اشاره دارد. در خصوص احزاب سیاسی و جایگاه آنها در جامعهٔ مدنی اختلاف نظر هست. از یک دیدگاه «احزاب سیاسی بعضاً در حوزهٔ جامعهٔ مدنی و بعضاً در حوزهٔ دولت

1. Karl Wittfogel, ***Oriental Despotism***, Yale University Press, 1957.
2. Norberto Bobbio, ***Dictatorship and Democracy: The Nature and Limits of the State Power***, Polity Press, Cambridge, 1989. p. 24.

قرار دارند».[1] برخی دیگر جایگاه احزاب سیاسی را در **جامعه سیاسی** می‌یابند که میان جامعهٔ مدنی و عرصهٔ دولت قرار می‌گیرد.

مفهوم جامعه مدنی در درون گفتمان مدرنیستی توسعه جایگاه ویژه‌ای دارد. مروری بر نظریات توسعه سیاسی در دوران پس از جنگ جهانی دوم نشان می‌دهد که دربارهٔ پنج شاخص عمده در توسعه سیاسی اجماع نظر وجود دارد. این پنج شاخص عبارتند از: ۱) تشکل نیروهای اجتماعی در درون جامعهٔ مدنی؛ ۲) عقلانیت فرهنگ سیاسی؛ ۳) نهادسازی سیاسی؛ ۴) ثبات فرآیند سیاسی و ۵) افزایش توانایی‌های عملی ساختار سیاسی. از این رو تکوین و شکل‌گیری جامعهٔ مدنی یکی از شرایط اساسی توسعهٔ سیاسی و در حقیقت پیش‌شرط تحقق همهٔ شرایط دیگر است.

۲. جامعه مدنی در خاور میانه در چشم‌اندازی گسترده

خاور میانه متشکل از کشورهایی است که از حیث ساختار دولت، سطوح توسعه اقتصادی، تنوع اجتماعی، ساختار قومی و قوت نهادهای مدنی تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارند. از سوی دیگر میان این کشورها شباهت‌های چشمگیری از لحاظ وابستگی به سنت، مذهب و فرهنگ سیاسی و پیشینه تاریخی وجود دارد. همه این کشورها همچنین در معرض فشارهای نوسازی و توسعه قرار دارند. از این رو با توجه به فرآیندهای اجتناب‌ناپذیر صنعتی شدن، شهری شدن، توسعهٔ ارتباطات و تقاضاهای فزاینده برای مشارکت، زمینه‌های لازم برای رشد جامعهٔ مدنی و توسعهٔ ارتباطات و تقاضاهای فزاینده برای مشارکت، زمینه‌های لازم برای رشد جامعهٔ مدنی و تغییر صحنه سیاسی سنتی در حال تکوین است. با این حال روی هم رفته از یک سو عوامل مساعد و از سوی دیگر عوامل نامساعدی در رابطه با شکل‌گیری جامعهٔ مدنی در این منطقه در کارند.[2]

1. Ibid. p. 25.
2. See J. Crystal, "Authoritarianism and Its Enemis the Arab World" ***World Politics***, Jan, 1994, pp. 262-289.

از سوی دیگر جامعهٔ مدنی در شکل سنتی آن در خاور میانه ریشه‌هایی دارد. حتی می‌توان استدلال کرد که ایدئولوژی مدرنیسم با گرایش‌های نوسازانه و عقلگرایانهٔ خود به بسته شدن فضای اجتماعی در جامعهٔ سنتی انجامید و تمایلاتی بسوی تمرکزگرایی، ملی‌گرایی، بهنجارسازی و متجانس‌سازی ایجاد کرد. در پروژهٔ مدرنیسم، سنت، مذهب، فرقه‌های مختلف و گروه‌های قومی و سنتی می‌بایست به عنوان اغیار حذف شوند. به عبارت دیگر مدرنیسم در عین حال که چالشی برای استبداد سنتی به شمار می‌رفت، راه را برای نوعی عقلگرایی مدرنیستی و اقتدارطلبانه نیز هموار می‌کرد. در عمل مدرنیسم موجب تضعیف تنوّعات جامعهٔ سنتی می‌شد. مدرنیسم و نوسازی همراه با فرآیند بهنجاری‌سازی بر طبق الگوی تجدد ظاهر شدند. پروژهٔ مدرنیسم با تشویق سکیولاریسم، ناسیونالیسم، صنعتی کردن و تمرکز سیاسی در دولت ملی، موجب بیگانه‌سازی بخش‌های عمده‌ای از جامعه سنتی از جمله گروه‌های مذهبی، اصناف، خرده‌بورژوازی، اقلیت‌های قومی و شئون اجتماعی می‌شد. روند صنعتی شدن نمی‌توانست بدون حذف و یا تغییر اصناف بازار و خرده‌بورژوازی سنتی پیش رود. سکیولاریسم تنها به قیمت ضعف و زوال نهادهای مذهبی تحقق می‌یافت. تمرکز سیاسی نیازمند انقیاد جماعات محلی و عشایر و قبایل بود. ناسیونالیسم دولتی به ایجاد زبان ملی مرکزی و تضعیف زبانها و فرهنگهای محلی نیاز داشت. بدین سان به طور کلی فرآیند نوسازی از یک جهت مبانی کثرت‌گرایی و جامعه مدنی را تضعیف می‌کرد.[1]

با این حال با توجه به ضعف کلی پروژهٔ مدرنیسم و نوسازی در این منطقه و قوت سنت و مذهب، تنوّعات جامعهٔ سنتی به سهولت قابل حذف و تضعیف نبودند. در حقیقت یکی از عوامل بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی در خاور میانه را باید در مقاومت گروه‌های سنتی در مقابل نوسازی تمام‌عیار جستجو کرد. در دوران پیش از نوسازی، نهادهای مذهبی، گروه‌های قومی، اصناف و عشایر و قبایل محدودیت‌های عملی بر اعمال قدرت خودکامه دولت‌ها ایجاد کرده بودند.

---

۱. این تحلیل ملهم از اندیشه‌های متفکرانی چون فوکو و برلین است.

بویژه رهبران مذهبی از امتیازات عمده‌ای برخوردار بودند و در نظام قضایی، آموزشی و اداری کشورهای منطقه سلطهٔ قابل ملاحظه‌ای داشتند. همچنین ایلات و عشایر از موانع عمدهٔ تمرکز قدرت سیاسی به شمار می‌رفتند. از همین رو گروه‌های جامعهٔ سنتی در دوره‌های ضعف قدرت مرکزی و یا بحران در روند نوسازی، در صحنه سیاسی این کشورها دوباره ظهور یافته‌اند. با این حال گرچه تداوم تنوّعات جامعهٔ سنتی شرط شکل‌گیری جامعهٔ مدنی به مفهومی بومی در این کشورهاست، لیکن از سوی دیگر ایدئولوژیک کردن سنت و تجدد عقاید سنتی در قالب ایدئولوژی‌های مدرن مانع تازه‌ای برای شکل‌گیری جامعهٔ مدنی در این کشورها ایجاد کرده است. با توجه به ماهیت سطحی برنامه‌های نوسازی در این کشورها از یک سو و تداوم جامعهٔ سنتی و تنازع میان گروه‌های سنتی و گروه‌های نوساز از سوی دیگر، کوشش برای بکارگیری ابزارهای ایدئولوژی مدرن غربی به منظور ایدئولوژیک کردن بخش‌هایی از سنت و مذهب غریب نمی‌ماند. سنتگرایی ایدئولوژیک خود مانعی برای قوام یافتن مبانی جامعهٔ مدنی ایجاد می‌کند. از یک سو مدرنیسم با بیگانه‌سازی جامعهٔ سنتی گرایش‌های ضد مدرنیستی ایجاد کرده است و از سوی دیگر سنت ایدئولوژیک شده، جهان مدرن را به عنوان جهانی بیگانه ترسیم نموده است؛ و بدین سان هر یک به سهم خود موانعی در راه شکل‌گیری مبانی جامعه مدنی ایجاد کرده‌اند.[1]

ایدئولوژیک کردن سنت و مذهب در خاور میانه در شکل افراطی خود به صورت بنیادگرایی ظاهر شده است. گروه‌های اصول‌گرا نیروی سیاسی عمده‌ای در کشورهای خاور میانه به شمار می‌روند و از طریق مبارزات سیاسی و یا شرکت در فعالیت‌های انتخاباتی حضور خود را در صحنه سیاسی اعلام می‌دارند. این گروه‌ها گرچه اساساً سنتگرا و نخبه‌گرا هستند، اما نگرشی ابزارگرایانه نسبت به بسیج توده‌ای از خود بروز می‌دهند. طبعاً وقتی اصول‌گرایی خصلتی توتالیتر پیدا کند مانع عمده‌ای برای شکل‌گیری جامعهٔ مدنی به شمار می‌رود.

1. See Bruce Lawrence, ***Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age***, I. B. Tauris, London, 1995.

مانع عمدهٔ دیگر را باید در ساختار دولتی یافت که پس از جنگ جهانی دوم در کشورهای خاور میانه شکل گرفت. این دولت‌ها خود را تنها ابزار موجود برای نوسازی و توسعهٔ کشور می‌شمردند و با توسل به مقتضیات توسعه و وحدت ملی از شکل‌گیری جامعهٔ مدنی جلوگیری می‌کردند. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ که اوج اتاتیسم و مداخله اقتصادی دولت‌ها و برنامه‌ریزی اجتماعی و اقتصادی بود، زندگی مدنی زیر فشارهای سیاسی سنگینی قرار گرفت. سیاست‌های لیبرالیسم اقتصادی سالهای بعد از جنگ دیری نپائیدند و به سرعت جای خود را به مداخله اقتصادی دادند. از چشم‌اندازی جهانی عصر پس از جنگ، عصر سرمایه‌داری سازمان‌یافته و دولت رفاهی و یا به تعبیری **تجدد سازمان‌یافته** بود. بر اساس این تعبیر تجدد غربی تاکنون سه مرحلهٔ اساسی داشته است. موج اول تجدد، تجدد لیبرال بورژوائی بود که بر آزادی، دولت کوچک و سرمایه‌داری بازاری تأکید می‌گذاشت. این موج به واسطه مجموعه‌ای از بحرانهای اجتماعی و اقتصادی که از دههٔ ۱۹۸۰ تا جنگ جهانی اول پدید آمدند، افول کرد. موج دوم تجدد یا تجدد سازمان‌یافته متضمن تأکید بر عدالت و برابری اجتماعی، سیاست‌های رفاهی، مداخله و برنامه‌ریزی اقتصادی، دولت بوروکراتیک و سرمایه‌داری سازمان‌یافته بود و از سالهای میانه دو جنگ جهانی تا دههٔ ۱۹۸۰، کم و بیش در کل جهان تسلط یافت. کشورهای خاور میانه نیز طبعاً در درون مقتضیات چنین تجددی قرار داشتند. انواع گوناگون سوسیالیسم‌های محلی و ایدئولوژی‌های دولت‌گرا و نظام‌های تک‌حزبی بر اساس گفتمان توسعهٔ موج دوم تجدد ظهور یافتند. حتی پادشاهیهای سنتی به سیاست‌های دولت رفاهی و توسعه روی آوردند. نقش جهانی تجدد سازمان‌یافته‌تر اتحاد شوروی سابق را طبعاً باید در توضیح این فرآیند در نظر گرفت. در نتیجه به طور کلی روابط دولت و جامعه در این کشورها به زیان جامعهٔ مدنی سازمان یافت.

از اواسط دههٔ ۱۹۷۰ موج تازه‌ای از بحران اقتصادی و اجتماعی شرایطی فراهم آورد که به زوال تدریجی تجدد سازمان‌یافته انجامید. دههٔ ۱۹۸۰ شاهد تضعف ساخت دولت رفاهی در اغلب کشورهای جهان بود. فروپاشی اتحاد شوروی و انقلابات در اروپای شرقی را نیز باید جزئی از فرآیند عمومی

اضمحلال تجدد سازمان‌یافته به شمار آورد. بر طبق تعبیر فوق، موج سوم تجدد با ظهور لیبرالیسم نو، خصوصی‌سازی، بین‌المللی شدن فزاینده بازار سرمایه‌داری، پیدایش نظریات دولت حداقل و کاهش در مداخلات اقتصادی دولت‌ها پدیدار شد. دموکراسی‌های غربی به تدریج از سیاست‌های اقتصادی کینزی دست کشیدند و به سیاست‌های نولیبرال روی آوردند. به طور کلی دههٔ ۱۹۸۰ نقطهٔ عطفی در تاریخ جهان بود.[1]

همین تحولات بازتابهای قابل ملاحظه‌ای در خاور میانه به همراه آورد. پایان جنگ سرد، دگرگونی در سیاست‌های خارجی کشورهای غربی، پیشرفت روند صلح در خاور میانه، بحران خلیج فارس و عوامل دیگر در سطح منطقه‌ای توجیهات پیشین دولت‌ها برای حفظ و تداوم حکومت اقتدارطلبانه را به تدریج تضعیف کردند. در بسیاری از کشورهای خاور میانه در دههٔ ۱۹۸۰ دولت‌ها دست از دخالت گسترده در اقتصاد کشیدند و به تدریج به سیاست‌های اقتصادی لیبرال روی آوردند. خصوصی‌سازی اقتصادی در حقیقت نمی‌تواند بدون قدری دموکراتیزه کردن حیات سیاسی توفیق یابد. از همین رو بسیاری از این کشورها کوشش‌هایی هر چند ابتدائی و سطحی در جهت بازکردن فضای سیاسی به عمل آوردند. طبعاً کشورهایی که دارای جامعهٔ مدنی نیرومندتری بودند، در این حرکت از دیگران پیشی گرفتند. در عین حال در سایهٔ تحولات بین‌المللی و منطقه‌ای و تحول در گرایش‌های اقتصادی دولت‌ها، فرصتهای تازه‌ای برای شکل‌گیری جامعهٔ مدنی پدیدار شد. در نتیجه تقاضا برای رعایت آزادی‌های مدنی در بسیاری از این کشورها بالا گرفت و در شرایط جدید دولت‌ها نمی‌توانستند چنین تقاضاهایی را کلاً نادیده بگیرند.[2] در واکنش به بسیاری از شورش‌های شهری و تظاهرات در دههٔ ۱۹۸۰، وعده‌هایی برای آزادسازی فضای سیاسی از جانب حکومتها داده شد. در بسیاری از این کشورها از جمله کویت،

1. See Andre Gunder Frank, ***The Development Alternative***, Special Issue Vol. X. no. 3, Sept. 1990.

2. S. Ibrahim. "Crises, Elites and Democratization in the Arab World" ***Middge East Journal***, Sept., 1993, pp. 292-305.

اردن، لبنان، مصر و مراکش فعالیت‌های احزاب سیاسی رسماً مجاز شناخته شد. تقریباً در همهٔ کشورهای حوزهٔ خلیج فارس مجالس مشورتی تشکیل گردید. طبعاً این گونه تحولات نیم‌بند نتیجهٔ فشارهایی بوده که از داخل و خارج بر رژیم‌ها وارد شده است؛ با این حال می‌توان روند تحولات به سوی وضعیتی مساعدتر برای شکل‌گیری جامعه مدنی در این کشورها را به روشنی تشخیص داد.

۳. تحولات اخیر در روابط دولت و جامعه

چنانکه گفتیم تحولات بین‌المللی و منطقه‌ای در دهۀ ۱۹۸۰ زمینه‌های مساعدتری برای شکل‌گیری جامعهٔ مدنی درکشورهای خاور میانه فراهم آوردند. در درون خود این کشورها نیز تحولاتی چون افزایش درآمدهای نفتی از سال ۱۹۷۳ به بعد، افزایش رفاه عمومی، توقعات فزاینده، توسعه آموزش عمومی، رشد ارتباطات و شهرنشینی، مهاجرت فزاینده و گسترش طبقات متوسط رویهمرفته تقاضاهای فزاینده‌ای برای مشارکت در نهادها و سازمانهای مدنی ایجاد کردند. تحت تأثیر مجموعهٔ عوامل داخلی و خارجی فضایی برای پیدایش نهادها و تشکلات مدنی جدید و تجدید فعالیت احزاب و سازمانهای سیاسی قدیم فراهم آمد. در نتیجه، صدها انجمن و گروه فرهنگی، حرفه‌ای و اقتصادی در دهۀ ۱۹۸۰ در صحنه سیاسی و اجتماعی این کشورها ظهور یافتند و بسیاری از دولت‌ها فعالیت احزاب سیاسی را قانونی ساختند.[1]

در بین کشورهای خاور میانه نهادهای جامعهٔ مدنی در مصر از پیشینهٔ تاریخی بیشتری برخوردار بوده است. با این حال هنوز موانع عمده‌ای بر سر راه فعالیت جامعهٔ مدنی در آن کشور وجود دارد. فقدان تساهل سیاسی، ساختار سنتی دولت اقتدارطلب و گرایش‌های افراطی مانع جریان زندگی مدنی بوده‌اند. به علاوه طبقه حاکمه سیاسی و اقتصادی هر گونه توسعهٔ واقعی در حیات جامعهٔ

---

1. S. Ibrahim, "Democratization in the Arab World" in R A. Norton (ed.), ***Civil Society in the Middle East***, E. J. Brill, New York, 1995.

مدنی را برای منافع خود زیانبار می‌یابد. همچنین فساد و ارتشاء سیاسی و روابط شخصی در سطح دولت عملکرد نهادهای مدنی را تضعیف می‌کند.[1]

در سوریه گروه حاکمه تحت فشارهای اقتصادی، برخی از سیاست‌های سوسیالیسم دولتی خود را کنار گذاشته و به سیاست‌های بازار آزاد روی آورده است. هدف اصلی از این تغییر جهت گسترش پایگاه اجتماعی رژیم بوده است. با این حال همین تحولات موجب تشویق نهادهای ضعیف جامعهٔ مدنی شده است. تجار و بازرگانان دمشق همواره بسیار نیرومند بوده‌اند و از سیاست‌های آزادسازی اقتصادی اخیر نیز منتفع شده‌اند. پیش از این تحولات رژیم حافظ اسد، طبقات دهقان و کارگر را پایگاه حمایت اجتماعی خود می‌دانست؛ حال با تغییر در سیاست‌های اقتصادی و تقویت قدرت طبقات بازرگان، احتمال بروز تعارضات اجتماعی و تضعیف بیشتر رژیم افزایش یافته است.[2]

در بین کشورهای حوزهٔ خلیج فارس کویت از لحاظ حیات مدنی موردی استثنایی بوده است. بویژه باید از نقش و اهمیت نهادی سنتی به نام دیوانیه در این کشور سخن گفت. دیوانیه محل ملاقات دوستان و آشنایان رؤسای خانواده‌های بزرگ و برجسته است. در هر خانه‌ای اتاق یا ساختمانی جداگانه برای چنین ملاقات‌هایی وجود دارد. دیوانیه، انجمنی غیررسمی و غیرسیاسی است که در آن دوستان دربارهٔ هر موضوعی بحث و گفتگو می‌کنند. دیوانیه همچون گروه ذی‌نفوذی عمل می‌کند و از آن برای اعمال فشار بر حکومت در جهت انتصاب افراد مورد نظر به مناصب حکومتی استفاده می‌شود. دیوانیه به عنوان انجمنی غیررسی و سنتی نفوذ قابل ملاحظه‌ای داشته است و حکومت به طور سنتی نمی‌تواند در امور آن مداخله کند. پس از سال ۱۹۸۵ که پارلمان تعطیل شد، دیوانیه‌ها به مراکز اجتماعات گروه‌های مخالف تبدیل شدند. همچنین در طی اشغال آن کشور به وسیلهٔ نیروهای عراقی، دیوانیه‌ها مرکز عمدهٔ مقاومت در

1. M. Kamial al-Sayyid, "Civil Society and Political Change in Egypt", in Norton, op. cit. pp. 269-294.

2. R. Hinnebusch, "The State, Civil Society and Political Change in Syria", in Norton, op. cit. pp. 214-242.

مقابل مهاجمین بودند.[۱]

در اردن جامعه مدنی در طی بحران خلیج فارسی بسیار فعال شد. نهادهای جامعهٔ مدنی در اردن مخالفت آشکار خود را با طرح نیروهای غربی برای در هم شکستن رژیم بغداد اعلام داشتند و در طی دوران محاصره کمک‌هایی به عراق رساندند. پیش از این بحران، رژیم اردن اقداماتی در جهت آزادسازی سیاسی و اقتصادی انجام داده بود. هدف رژیم طبعاً تقویت پایگاه نظام سلطنتی در دوران تحولات سریع و پیش‌بینی‌ناپذیر بود. در سال ۱۹۹۲ احزاب سیاسی اجازه یافتند بر سر کرسی‌های پارلمان با یکدیگر رقابت کنند. با این حال احزاب در اردن بسیار ضعیفند در حالی که نهادها و انجمن‌های حرفه‌ای (نقابات) از اهمیت بیشتری برخوردار هستند.[۲]

در تونس ساختار دولت کورپوراتیسی بوده است؛ در نتیجه گروه‌های سیاسی و مدنی فعالیت‌های خود را حول مساجد و نهادهای آموزشی متمرکز ساخته‌اند. در پی سرکوب شدید اتحادیه‌های کارگری و گروه‌های مخالف در دهۀ ۱۹۸۰، جنبش اسلامی نسبتاً نیرومندی پدیدار شد. حکومت تونس بر نهادهای مدنی و حرفه‌ای تسلط داشته و جهت کسب وفاداری آنها از شیوه‌های ارتشاء سیاسی استفاده کرده است. با این حال ضعف سیاسی ارتش و وجود طبقهٔ متوسط نسبتاً گسترده‌ای زمینهٔ مساعدی برای شکل‌گیری جامعه مدنی به شمار می‌آید. دولت تونس نیز در سالهای اخیر برخی از سیاست‌های دخالت اقتصادی خود را کنار گذاشته و به سیاست‌های بازاری روی آورده است.[۳]

در ایران، فعالیت جامعهٔ مدنی از قدمت قابل‌ملاحظه‌ای برخوردار است. تضعیف دولت قاجار به واسطه عوامل مختلف در اواخر قرن نوزدهم موجب

---

1. N. Hicks and G. al-Najjar, "The Utility of Tradition: Civil Society in Kuwait", in Norton op. cit. pp. 186-213.
2. L. Brand, "In the Begening was the State: the Quest for Civil Society in Jordan" in Norton, op. cit. pp. 148-186.
3. E. Bellin. "Civil Society in Formation Tunisia", in Norton, op. cit. pp. 120-147.

تقویت گروه‌های اجتماعی گردید و سرانجام به وقوع انقلاب مشروطه انجامید. رهبران مذهبی، تجار بازار، اصناف، رؤسای قبائل، اشراف زمیندار و روشنفکران جدید نیروهای عمدهٔ آن انقلاب را تشکیل می‌دادند. در فاصلهٔ انقلاب مشروطه و ظهور رضاشاه جامعهٔ مدنی ضعیفی در قدرت سیاسی مشارکت داشت. در طی حکومت نوساز و اقتدارطلب رضاشاه، با استیلای دربار و ارتش بر حیات جامعه، زندگی مدنی رو به افول رفت و بسیاری از نیروهای اجتماعی منقاد شدند. اما سقوط رضاشاه خلأ قدرتی ایجاد کرد که به وسیلهٔ مجموعه‌ای از گروه‌ها و سازمانها و احزابی که از درون سلسله مراتب مذهبی، بازار و طبقهٔ روشنفکر برخاسته بودند، اشغال شد. با این حال ضعف و نزاع‌های داخلی این گروه‌ها زمینه را برای ظهور دولت مطلقه از نو فراهم کرد. سنت استبداد شرقی پیش از انقلاب مشروطه و ظهور دولت مطلقهٔ نوساز پس از آن مانع عمده‌ای برای فعالیت نیروهای اجتماعی ایجاد کردند. مدرنیسم دوران پهلوی نیز خود تنوّعات جامعهٔ سنتی را برنمی‌تافت و بر وحدت ملی و تمرکز سیاسی تأکید می‌گذاشت. جوهر تاریخ سیاسی ایران در قرن بیستم منازعه میان نظریهٔ دولت مشروطه و نظریهٔ دولت مطلقه بوده است. ضعف تاریخی جامعهٔ مدنی در ایران از یک سو و توجیه دولت مطلقه با دلایلی چون ضرورت توسعه اقتصادی از سوی دیگر، موجب غلبهٔ مطلق‌گرایی بر مشروطه‌گرایی شد. در طی سالهای ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ دربار سلطنتی نظام مطلقه‌ای ایجاد کرد که در آن مجالی برای فعالیت گروه‌های جامعهٔ مدنی وجود نداشت. پس از انقلاب اسلامی نیز بسیج توده‌ای مجال اندکی برای عملکرد نیروهای جامعه مدنی باقی می‌گذاشت. با این حال به نظر می‌رسد که پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ موجی که بسیاری از کشورهای خاور میانه را اخیراً در میان گرفته، به ایران نیز روی آورده است.

توسعه

۱۷
مشارکت سیاسی، رقابت سیاسی و توسعهٔ سیاسی

برخی ملاحظات نظری

موضوع اصلی این مبحث مقدماتی بررسی مشارکت سیاسی به عنوان شرط توسعهٔ سیاسی است. فرض این است که در بین نظام‌های سیاسی گوناگون نظامی که در آن مشارکت سیاسی به معنی عام ممکن باشد از دیگر نظام‌ها توسعه‌یافته‌تر است. بنابراین تحقیق در شرایط گوناگون پیدایش این شرط موضوع اصلی بحث ماست.

در آغاز تعریفی از نظام سیاسی توسعه یافته به دست می‌دهیم که در آن بر دیگر عناصر توسعه سیاسی جز مشارکت سیاسی نیز اشاره می‌شود. توسعه سیاسی وقتی حاصل می‌شود که: **اولاً:** گروه‌ها و نیروهای اجتماعی گوناگون بتوانند به علایق و منافع خود از نظر سیاسی سازمان بدهند.

ثانیاً: در درون ساختار سیاسی نهادهای گوناگونی توسعه یافته باشد و حکومت بر اساس پیچیدگی و گستردگی نهادهای سیاسی بتواند به تلفیق علایق و منافع گوناگون بپردازد. همچنین روشهای مسالمت‌آمیزی برای حل اختلافات و منازعات پدید آمده باشد و از جمله روشهایی برای دست به دست شدن قدرت سیاسی در بین گروه‌ها و نیروهای گوناگون وجود داشته باشد. در نتیجه با گسترش نهادها، سیاست اساساً غیرشخصی و باثبات گردد و امکان اعمال خشونت سیاسی در وجوه گوناگون آن کاهش یابد.

ثالثاً: در درون نهادهای سیاسی مستقر مجال مشارکت و رقابت سیاسی و

مستمر و مسالمت‌آمیز وجود داشته باشد.

رابعاً: مجموعهٔ ساختار و فرآیندهای بالا از استمرار و مشروعیت گسترده‌ای برخوردار بوده و به صورت قانونی (در قانون اساسی) نهادینه شده باشد.

از میان ویژگیهای بالا تأکید مبحث حاضر بر روی مشارکت سیاسی به معنای وجود رقابت و منازعهٔ مسالمت‌آمیز بین بخشهای گوناگون جامعهٔ سیاسی برای به دست آوردن قدرت و ادارهٔ جامعه و تعریف مصالح عمومی است. در چنین نظامی میان حکومت و جامعه روابط انداموارى برقرار است و حکومت کم و بیش در مقابل خواسته‌های گوناگون گروه‌های اجتماعی متفاوت احساس مسئولیت می‌کند و دست کم برخی از آن خواسته‌ها و منافع را در سیاستهای خود منعکس می‌نماید.

وجود چنین نظامی طبعاً مستلزم این است که تنوع علایق و منافع فکری و اجتماعی و اقتصادی در جامعه حفظ شود و مردم بتوانند به صورت فردی یا جمعی خواست‌های خود را بیان کنند و وسایلی برای بیان این خواست‌ها وجود داشته باشد. البته حکومتی بسته هم ممکن است در مقابل چنین خواست‌هایی مسؤولیّت احساس کند، اما در نظام سیاسی توسعه‌یافته‌تر حکومت و قدرت خود بواسطه صف‌بندی و صورت‌بندی خواست‌های اجتماعی دستخوش تغییر می‌شود. به عبارت دیگر قدرت سیاسی در نتیجه چنین تغییراتی دست به دست می‌شود.

امکان بیان فردی و یا جمعی خواست‌ها یعنی مشارکت سیاسی مستلزم وجود برخی آزادیهای اساسی در جامعه است. به عبارت دیگر وجود چنین آزادیهایی فرصت عمل لازم را برای فرد و گروه‌های اجتماعی فراهم می‌آورد. از جمله مهمترین این آزادیها باید از آزادی بیان عقاید، تشکیل انجمنها و اجتماعات، آزادی انتخاب میان ایدئولوژی‌ها و سازمانهای سیاسی گوناگون، امکان برخورداری از منابع گوناگون اطلاعات و امکان رقابت گروه‌ها برای تبلیغ عقاید خود و جلب پشتیبانی عامه مردم نام برد. رقابت و مخالفت سیاسی مسالمت‌آمیز و مشارکت عامه در زندگی سیاسی بی‌شک و منطقاً نیازمند چنین آزادیهایی است.

مشارکت سیاسی بدون وجود امکان رقابت ایدئولوژیک چندان معنایی ندارد. مشارکت سیاسی غیرسازمان‌یافته، بسته و محدود به گروه‌های سیاسی خاص را در اینجا نشانهٔ توسعه‌یافتگی نظام سیاسی به شمار نمی‌آوریم. حق انتخاب میان احزاب و ایدئولوژی‌های گوناگون مبیّن مشارکت سیاست و رقابت سیاسی هر دو است، حال آنکه مشارکت سیاسی برای حمایت و تأیید یک حزب یا ایدئولوژی متضمن رقابت سیاسی نیست. بنابراین وجود رقابت سیاسی و ایدئولوژیک و مشارکت سازمان‌یافته، نهادمند و گسترده از ویژگیهای اصلی نظام سیاسی توسعه‌یافته به شمار می‌روند.

حدود مشارکت سیاسی ممکن است به وسیله عوامل چندی محدود گردد. محدودیتهای قانونی ممکن است بخشی از جمعیت را از مشارکت سیاسی محروم کند. اما امروزه مانع اصلی مانع قانونی نیست و حتی بسیاری از کشورهایی که دارای سیاست و حکومت رقابت‌آمیز نیستند، محدودیت قانونی مهمی بر مشارکت سیاسی وضع نمی‌کنند. محدودیت اصلی به انگیزش‌ها، امکانات و فرصتهای مردم برای مشارکت در سیاست مربوط می‌شود.

باید گفت که وجود رقابت سیاسی و ایدئولوژیک مهمتر از مشارکت سیاسی و در واقع متضمن آن است، حال آنکه صرف وجود مشارکت سیاسی متضمن وجود رقابت سیاسی نیست. در واقع صرف وجود مشارکت سیاسی مبیّن ماهیت نظام سیاسی نیست. از همین رو باید از پیش تأکید کرد که رقابت سیاسی و ایدئولوژیک مهمترین ویژگی نظام سیاسی توسعه‌یافته است. با این حال هر چه امکان رقابت سیاسی بیشتر باشد و نیز هر چه دامنهٔ مشارکت سیاسی گسترده‌تر شود و موانع کمتری بر سر راه مشارکت وجود داشته باشد، می‌توان گفت که نظام سیاسی توسعه‌یافته‌تر است.

در توصیف نظام سیاسی توسعه‌یافته که متضمن رقابت و مشارکت سیاسی است، هیچگونه نمود نهادی خاصی را به عنوان تنها نمود نهادی متصور برای تحقق رقابت و مشارکت سیاسی مورد تأکید قرار نداده‌ایم. اما از نظر تاریخی، به ویژه با توجه به تاریخ توسعهٔ سیاسی در غرب، رقابت و مشارکت سیاسی در قالب نهادهای عمده‌ای مانند احزاب سیاسی، پارلمان و انتخابات نمودار

شده‌اند. همچنین در کشورهای دیگری که رقابت و مشارکت سیاسی تا حدودی گسترش یافته است، چنین نمودهای نهادی پدید آمده‌اند. البته چنانکه منتقدان دموکراسی تأکید کرده‌اند، ممکن است حتی برخی از نمودهای نهادی دموکراتیک محدودیتهایی بر رقابت و مشارکت سیاسی ایجاد کنند.

با این حال چنین انتقاداتی بیشتر در جهت تأیید رقابت و مشارکت به عنوان ویژگیهای اساسی توسعهٔ سیاسی و نقصان نمودهای نهادی در تحقق آنها عنوان شده‌اند. اما این نمودها تنها نمودهای متصور نیستند و دست کم از لحاظ نظری در تاریخ اندیشهٔ سیاسی ترتیبات نهادی گوناگون برای تحقق بخشیدن به رقابت سیاسی و مشارکت عامه عرضه شده است.

بر طبق توصیف بالا نظام سیاسی توسعه‌یافته نظامی است مبتنی بر رقابت ایدئولوژیک و مشارکت سیاسی. البته ممکن است مشارکت به صورت گروههای نفوذ و فشار در قدرت صورت گیرد. در واقع هیچ نظام سیاسی را نمی‌توان یافت که فاقد مشارکت بدین معنا باشد. اما منظور در اینجا مشارکت سیاسی نهادمند و عمومی است. بر طبق این تعریف می‌توان نظام سیاسی نیمه‌توسعه‌یافته‌ای را در نظر گرفت که در آن مشارکت سیاسی به صورت نفوذی وجود دارد لیکن سیاست و حکومت اساساً رقابت‌آمیز نیست. در واقع توسعهٔ سیاسی با پیدایش امکان رقابت ایدئولوژیک تحقق می‌یابد.

بی‌شک پیدایش رقابت ایدئولوژیک و گسترش مشارکت سیاسی به عنوان ویژگیهای اساسی توسعه سیاسی خود نیازمند تحولات عمده‌ای در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه است. دست کم اینکه وجود نوعی ساختار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی خاص بیشتر مساعد پیدایش و گسترش مشارکت و رقابت سیاسی است. چنانکه پیشتر اشاره کردیم پرسش اصلی ما در اینجا این است که تحت چه شرایطی، هم از لحاظ منطقی و هم از نظر تاریخی، توسعهٔ سیاسی به معنی گسترش رقابت سیاسی و مشارکت عامه ممکن می‌گردد. در اینجا رقابت و مشارکت سیاسی به معنای حداقل لوازم توسعهٔ سیاسی تلقی می‌شوند وگرنه در درون نظام توسعه‌یافته سیاسی امکان توسعهٔ بیشتر در حوزه‌های گوناگون جامعه همچنان متصور است. به عبارت دیگر مفهوم مورد

نظر، توسعه به معنای حداقل کلمه است. در واقع این معنا به امکان توزیع مجدد قدرت سیاسی اشاره دارد. در فرآیند توسعهٔ سیاسی شمار گروههایی که علائقشان بر زندگی سیاسی تأثیر می‌گذارد و یا احتمالاً ممکن است در احراز قدرت سیاسی و اداره امور جامعه سهیم گردند، افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر وجود منازعه سیاسی مسالمت‌آمیز از ویژگیهای اساسی توسعه سیاسی تلقی می‌گردد.

از لحاظ روند تاریخی توسعهٔ سیاسی، ممکن است نخست رقابت سیاسی افزایش یابد و سپس مشارکت عامه گسترش یابد، چنانکه در مورد تاریخ توسعهٔ سیاسی برخی از کشورهای غربی مانند انگلستان اتفاق افتاد و یا برعکس، نخست مشارکت سیاسی و سپس رقابت سیاسی گسترش یابد، چنانکه در اغلب کشورهایی که در مرحله‌ای متأخرتر وارد روند توسعهٔ سیاسی شده‌اند، می‌توان ملاحظه کرد. البته احتمال اینکه رقابت و مشارکت سیاسی هر دو با هم رشد یابند نیز هست. توسعهٔ سیاسی ایالات متحده آمریکا بیشتر در این قالب جای می‌گیرد.

راه اول ظاهراً برای پیشبرد فرآیند توسعهٔ سیاسی مساعدتر بوده است. در این راه قواعد و فرهنگِ سیاست رقابتی نخست در درون گروه حاکمه رواج یافت و احزاب سیاسی اولیه نیز احزابی کوچک و متعلق به طبقهٔ حاکمه بودند. بعدها با گسترش مشارکت سیاسی و ورود گروههای اجتماعی دیگر به صحنهٔ سیاست، قواعد فرهنگ سیاست رقابتی با سهولت در مقیاس وسیعتری استقرار یافت. در وضعیتی که مشارکت بر رقابت اولویت یابد وصول به توسعهٔ سیاسی با مشکلاتی مواجه می‌شود. در این وضعیت افزایش مشارکت گسترده، نظام سیاسی را با مشکلاتی مواجه می‌کند. با افزایش مشارکت در این شکل احتمال اتفاق نظر میان گروههای مختلف بر سر قواعد رقابت سیاسی کاهش می‌یابد. از این رو مشارکت توده‌ای ضرورتاً زمینه‌ای برای توسعهٔ سیاسی به شمار نمی‌رود، بلکه ممکن است مانعی نیز در این راه ایجاد کند. پس در چنین وضعیتی گسترش مشارکت وسیع خود ممکن است مانع اتفاق نظر گروههای مختلف بر سر چگونگی منازعهٔ مسالمت‌آمیز سیاسی گردد. بیشتر کشورهای در حال توسعه با

ایجاد مشارکت وسیع بدون تأمین چارچوبهای سیاست رقابتی زمینه نامساعدی برای توسعهٔ سیاسی ایجاد می‌کنند. در حقیقت افزایش مشارکت سیاسی بدون ایجاد شرایط و قواعد رقابت سیاسی حرکت به سوی نظام توسعه‌یافته را تسریع نمی‌کند، بلکه ممکن است موجب حرکت به سوی نوع نظامهای سیاسی مدرنی گردد که اساساً مبتنی بر بسیج توده‌ای هستند. در واقع باید میان مشارکت سیاسی خودجوش و بسیج سیاسی از بالا نیز تمیز داد. بدون پیدایش چارچوبهای سیاست رقابتی با وجود مشارکت سیاسی، قواعد انتقال قدرت همچنان در ابهام باقی می‌مانند. در نتیجه، احتمال کاربرد خشونت و اجبار همچنان موجود است. در واقع همهٔ کشورهای در حال توسعه سیاسی مرحلهٔ مشارکت سیاسی وسیع را تجربه کرده‌اند، لیکن هنوز به مرحله رقابت سیاسی نرسیده‌اند. از سوی دیگر کشورهای توسعه‌یافته سیاسی قدیم نخست تجربهٔ رقابت و سپس مشارکت در سطح وسیع را از سر گذراندند. توسعهٔ سیاسی متأخر فرآیندی معکوس داشته است؛ برای دولتهای توسعه‌نیافته-بهای رقابت سیاسی بسیار بیش از بهای مشارکت سیاسی بوده است. در واقع تشویق مشارکت رسمی و صوری خود وسیله‌ای برای تحکیم قدرت آن دولتها به شمار رفته است. از همین رو توسعهٔ سیاسی کشورهای در حال توسعه به رغم گسترش مشارکت صوری هنوز مواجه با مشکلات عمده‌ای است.

در دفاع از مشارکت و رقابت ایدئولوژیک

تحولی که به عنوان توسعهٔ سیاسی در اینجا مورد نظر است، اساساً تحولی است در روابط قدرت سیاسی و نحوهٔ توزیع آن. ممکن است روابط قدرت توسعه‌نیافته در نظامهای سیاسی متفاوت (چه از حیث ماهیت گروه‌های حاکمه، و چه از حیث نوع قانونی نظام سیاسی) همچنان تداوم یابد. تحولی که آن را توسعه سیاسی می‌خوانیم ضرورتاً به واسطه دست به دست شدن قدرت سیاسی و دگرگونی گروه حاکمه و شکل نظام سیاسی محقق نمی‌شود. از این رو نمی‌توان توسعه سیاسی را ضرورتاً نتیجهٔ خود به خودی انقلاب یا تحول سیاسی ناگهانی و یا اصلاحات به شمار آورد. این تحول مستلزم پیدایش شرایطی است که ممکن

است انقلاب یا اصلاح سیاسی در ایجاد آنها مؤثر باشند.

در دفاع از مشارکت و رقابت ایدئولوژیک به عنوان مفهوم اصلی توسعهٔ سیاسی، سخن بسیار می‌توان گفت. یکی از مهمترین ممیّزات حصول این شرط قاعده‌مند شدن انتقال قدرت سیاسی از گروهی به گروه دیگر است. فقدان قاعده‌ای برای انتقال و توزیع قدرت سیاسی و مسئولیت ادارهٔ جامعه مصائب سیاسی گوناگونی به دنبال می‌آورد. از آن جمله‌اند شخصی شدن سیاست، جنگهای جانشینی، انحصار و فساد قدرت، بی‌ثباتی سیاسی به صورت متناوب، افزایش توان بالقوهٔ خشونت و اجبار در جامعهٔ سیاسی، مشتبه شدن مصالح گروه حاکمه با مصالح عموم، صرف منابع برای حفظ گروه حاکمه‌ای که اقبال عمومی را از دست داده است، فرسودگی گروه حاکمه و غیره.

نظامهای سیاسی توسعه‌نیافته به هر شکل، خواه توتالیتر، اقتدارطلب، استبدادی، مطلقه و جز آن، متضمّن چنین معایب سیاسی هستند. از این رو تحول در روابط قدرت و نحوهٔ توزیع آن تحولی اساسی و حتی انقلابی سیاسی به شمار می‌آید. طبعاً نارسایی‌های نهادی و عدم تحقق کامل شرایط رقابت نباید موجب تردید در کارکردهای اساسی چنین نظامی گردد و یا اندیشه ترجیح نظام سیاسی غیررقابتی را تقویت کند.

همچنین رقابت و مشارکت سیاسی زمینهٔ لازم برای چرخش نخبگان و دگرگونی در گروه حاکمه را مستمراً فراهم می‌سازد؛ در نتیجه گروه‌ها و نیروهای سیاسی و اجتماعی جدید می‌توانند با استفاده از مکانیسم رقابت و مشارکت سهمی در زندگی سیاسی به دست آورند. بی‌شک گروه حاکمه در نظام رقابتی لزوماً نمایندهٔ کل نیروهای اجتماعی نیست، لیکن با این حال نظام سیاسی هم نظامی بسته نیست.

مشارکت و رقابت ایدئولوژیک همچنین احساس مسئولیّت در مقابل خواست‌های جامعه را افزایش می‌دهد. گروه‌های حاکمه بر طبق مقتضیات نظام می‌باید حمایت گروه‌های اجتماعی را به دست آورند و این خود موجب سوق دادن ایدئولوژی سیاسی به سوی خواست‌های اجتماعی می‌گردد. به عبارت دیگر ایدئولوژی سیاسی در چنین نظامی نمی‌تواند انتزاعی و دور از واقعیت

باقی بماند. بنابراین نظام سیاسی می‌باید همواره خود را با خواست‌های گروه‌های جدید و بالنده تطبیق دهد. به علاوه نفس امکان رقابت و مشارکت سیاسی ضرورتِ پیدایش سازمانهای حزبی را ایجاب می‌کند. احزاب سیاسی به نوبهٔ خود به گسترش رقابت دامن می‌زنند و علایق سیاسی در بین جمعیت را تشدید می‌کنند.

بنا به آنچه گفتیم در نظام سیاسی مبتنی بر مشارکت و رقابت ایدئولوژیک، فرصتهای لازم برای سازماندهی و ابراز خواست‌ها و عمل سیاسی بر اساس آنها فراهم می‌آید. بنابراین فرآیند توسعهٔ سیاسی متضمّن افزایش تعداد و تنوع علایق و خواست‌هایی است که در روند تصمیم‌گیری تجلی می‌یابند. بدین سان تنگناهای موجود در نظام سیاسی توسعه‌نیافته جای خود را به فرصتهای موجود در نظام سیاسی توسعه‌یافته می‌دهند. همچنین با افزایش میزان رقابت ایدئولوژیک و مشارکت سیاسی نیاز حکومت به اتخاذ سیاستهای خشونت‌آمیز و سرکوبگرانه کاهش می‌یابد. وجود مجاری رقابت و مشارکت سیاسی مخالفان را نیز از اِعمال خشونت باز می‌دارد. بدین سان در نظام سیاسی مبتنی بر رقابت ایدئولوژیک و مشارکت، اِعمال خشونت سیاسی کاهش می‌یابد.

معمولاً حکومتهای غیررقابتی اعمال خشونت در مقیاسی وسیع را به عنوان امری ضروری در ایجاد شرایط تحول اجتماعی و توسعهٔ اقتصادی توجیه می‌کنند. صرف نظر از نتایج چنین سیاستهایی این نکته را نباید نادیده گرفت که امکان هدایت توسعهٔ اقتصادی در درون نظام سیاسی رقابتی و مبتنی بر مشارکت نیز وجود دارد.

مشارکت و رقابت ایدئولوژیک را می‌توان حتی به عنوان عاملی در فرهنگ‌سازی سیاسی تلقی کرد. طبعاً فرهنگ سیاسی مقولهٔ تحوّل‌پذیری است و شیوهٔ عملکرد ساختار قدرت بر آن تأثیر می‌گذارد، هر چند فرهنگ سیاسی تکوین یافته متقابلاً در تداوم ساخت سیاسی مؤثر واقع می‌شود. انتظار اینکه فرهنگ سیاسی مردم در نتیجه تحولات آموزشی و اقتصادی و تحرک اجتماعی دگرگون گردد، انتظار درستی است اما نمی‌توان تصور کرد که بدون تغییر در ساختار قدرت این تغییر، همه‌جانبه و مؤثر باشد. در این گفته که باید نخست

مردم از لحاظ روحی تغییر کنند و سپس زمینه رقابت و مشارکت پدید آید، اغراض سیاسی خاصی نهفته است. پس نباید فراموش کرد که ساخت سیاسی خود یکی از مهمترین مجاری جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری است. در درازمدت نوع نظام سیاسی بر نگرشها و بینشهای سیاسی افراد تأثیر تعیین‌کننده باقی می‌گذارد. خلاصه اینکه نظام سیاسی رقابتی و مشارکت‌آمیز خود دستگاهی برای آموزش و تربیت سیاسی شهروندان به شمار تواند رفت.

معمولاً دولت‌های کشورهای نوپا استدلال می‌کنند که رقابت سیاسی و مشارکت رقابت‌آمیز مانعی بر سر راه همبستگی و وحدت کشور و ایجاد هویت ملی واحد و تأمین ثبات سیاسی ایجاد می‌کند. دربارهٔ چنین استدلالی جای بحث و تردید بسیار هست. مختصراً می‌توان اشاره کرد که وحدت و هویت ملی برخلاف استدلال برخی از متفکران با صرف تشکیل دولت ملی واحد، به عنوان پدیده‌ای سیاسی ایجاد نمی‌شود. از سوی دیگر تداوم چندپارگیهای زبانی و قومی لزوماً مانع تشکیل و تکوین هویت ملی نیست. هویت ملی اغلب در نتیجه زندگی و خاطرات و میراث مشترک مردم بنحوی تدریجی در طی تاریخ تکوین می‌یابد. در نتیجه بسیاری از دولت‌های ملی واحد هنوز شاهد پیدایش هویت ملی به این مفهوم اساسی نبوده‌اند، هر چند نظامهای سیاسی آنها با کاربرد وسایل سیاسی سعی کرده‌اند وحدت ملی را حفظ کنند. این استدلال نیز که سیاست و حکومت غیررقابتی موجب برقراری و تداوم ثبات سیاسی می‌گردد، با توجه به تجربهٔ تاریخی کشورهای در حال دگرگونی آشکارا کاذب می‌نماید. در چنین استدلالی ثبات سیاسی به مفهوم ساختاری و درازمدت آن با ایجاد نظم و امنیت بنحوی اجبارآمیز، مشتبه می‌شود.

پیش‌نیازها و شرایط مشارکت و رقابت ایدئولوژیک

به طور کلی با توجه به اینکه اعمال زور و خشونت در وجوه مختلف آن در گذشته قاعدهٔ اصلی زندگی سیاسی بوده است، تنظیم زندگی سیاسی بر اساس مشارکت و رقابت ایدئولوژیک و نهادمند، روندی دشوار است. به عبارت دیگر شرایط تحقق رقابت و مشارکت سهل‌الحصول نیستند. طبعاً تحولات در ساخت

اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی عوامل لازم برای تحول در ساخت قدرت و نحوهٔ توزیع آن هستند، لیکن ضرورتاً مشارکت و رقابت ایدئولوژیک را به همراه نمی‌آورند. ممکن است این تحول به ظهور دولت‌های مطلقهٔ جدید، گسترش جامعهٔ توده‌ای، یکسان‌سازی افراد، انفعال سیاسی و اضمحلال آزادیهای فردی بینجامند. از این رو توسعه سیاسی ضرورتاً از حیث تاریخی اجتناب‌ناپذیر نیست. با این حال دست کم برخی پیش‌نیازها و شرایط لازم برای گسترش مشارکت و رقابت ایدئولوژیک را بررسی می‌کنیم.

توسعهٔ سیاسی و توسعهٔ اقتصادی

در بیشتر پژوهشهایی که در مورد شرایط گسترش مشارکت و رقابت سیاسی در غرب صورت گرفته است، فرض بر این است که میان رشد اقتصادی و پیدایش سیاست و حکومت رقابتی رابطه‌ای وجود دارد. به عبارت بهتر استدلال می‌شود که هر چه سطح توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی بالاتر باشد، احتمال پیدایش نظام سیاسی رقابتی نیز بیشتر خواهد بود. معمولاً استدلال می‌شود که در بین کشورهایی که در سطح بالای توسعهٔ اقتصادی (بر حسب شاخصهای مربوطه) قرار دارند، شمار نظامهای سیاسی رقابتی بیشتر است. اما چنین استدلالی احتمالاً بر نوعی همبستگی اتفاقی میان توسعهٔ اقتصادی و سیاسی استوار است و وجود چند مورد نقض، نیز برای رد آن کافی است. نمی‌توان استدلال کرد که دموکراسی محدود یونان باستان در جامعه‌ای پدید آمد که از لحاظ توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی از جوامع غیردموکراتیک معاصر آن پیشرفته‌تر بوده باشد. از سوی دیگر دموکراسی در هندوستان در قرن بیستم با میزانی از توسعه‌نیافتگی اقتصادی همزیستی داشته است. همچنین با توجه به تجربهٔ کشورهای توتالیتر در قرن بیستم آشکار است که سیاست و حکومت غیررقابتی می‌تواند در جامعه‌ای نسبتاً پیشرفته از حیث شاخصهای اقتصادی و اجتماعی استمرار یابد. همچنین کشورهایی که از نظر توسعهٔ اقتصادی در یک سطح باشند، ضرورتاً از نظر توسعهٔ سیاسی همسان نیستند.

به علاوه برخی از کشورها در برخی از ادوار تاریخی خود دارای نظامهای

سیاسی رقابتی بوده‌اند و در برخی ادوار دیگر نظامهای اقتدارطلب بر آنها مسلط گردیده است، بدون آنکه از نظر توسعهٔ اقتصادی میان ادوار مورد نظر تفاوت مهمی وجود داشته باشد. از سوی دیگر نظام سیاسی رقابت‌آمیز در کشورهای غربی زمانی پدید آمد که آن کشورها در مراحل اولیهٔ رشد اقتصادی خود قرار داشتند و دارای اقتصادی کشاورزی و غیرصنعتی بودند و شاید اصلاً نظام سیاسی رقابتی و توسعهٔ اقتصادی هر دو از درون شرایط تاریخی و اجتماعی خاصی (یعنی فئودالیته در غرب) پیدا شدند.

با این همه اگر از نظر دینامیسم تاریخی به رابطهٔ توسعهٔ اقتصادی و توسعهٔ سیاسی نگاه کنیم یعنی اگر از تحلیل ایستا فراتر رویم، می‌توانیم رابطه‌ای میان توسعهٔ اقتصادی و توسعهٔ سیاسی به صورتی معقولتر و موجه‌تر بیابیم. با توسعه اقتصادی شمار فراوانی از سازمانها و گروه‌بندیهای نیمه خودمختار و مستمر به وجود می‌آید که موجب توزیع تصمیم‌گیریها و منابع سیاسی در بین مراکز متعددی می‌گردند، گرایشی به استقلال نسبی در بین گروهها و سازمانها و تشکل‌ها پدید می‌آید و احتمالاً، برخورداری از منابع سیاسی موجب حل و فصل اختلافات میان سازمانها می‌گردد و تمایل به سازش و مذاکره افزایش می‌یابد. بدین سان می‌توان گفت سطح حداقلی از توسعه اجتماعی و اقتصادی قابل تشخیص است که پایین‌تر از آن امکان پیدایش سیاست مشارکتی و رقابتی ممکن نیست، ولی در بالای چنین سطح حداقلی ممکن است این نوع سیاست پدید آید. به عبارت دیگر وقتی نظام سیاسی توسعه‌نیافته به سطوح بالاتری از توسعهٔ اقتصادی دست می‌یابد، حفظ نظام اجتماعی بستهٔ قدیم به نحو فزاینده‌ای ناممکن می‌گردد.

توسعهٔ سیاسی و سلطهٔ سیاسی

اما توسعهٔ سیاسی به معنای رقابت و مشارکت سیاسی با نوع سلطهٔ حکومت بر منابع مختلف قدرت رابطهٔ روشنتر و معنادارتری دارد. به عبارت دیگر رقابت و مشارکت سیاسی متأثر از میزان کنترل حکومت بر منابع قدرت سیاسی و اقتصادی است. از این رو با کاهش کنترل حکومت بر منابع سیاسی و اقتصادی،

احتمال رقابت و مشارکت سیاسی افزایش می‌یابد.

منابع مورد نظر به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول: منابع خشونت‌آمیز یا سیاسی؛ دوم: منابع غیرخشونت‌آمیز مانند منابع مالی، وسایل ارتباطی و دستگاههای آموزشی. افزایش کنترل حکومت بر این منابع احتمال رقابت و مشارکت سیاسی را کاهش می‌دهد. با این حال کاهش کنترل حکومت بر منابع ممکن است به صورتی و تحت شرایطی صورت گیرد که لزوماً مساعد به حال توسعه رقابت و مشارکت سیاسی نباشد. در چنین صورتی نظام سیاسی معمولاً کفایت خود را از دست می‌دهد. کاهش کنترل حکومت بر منابع وقتی برای توسعهٔ سیاسی مفید است که منابع مورد نظر به نحوی متفرق و پراکنده باشند که حکومت نتواند بر آنها سلطهٔ یکجانبه اعمال کند.

کنترل متمرکز بر وسایل اداری و نظامی جامعه از لحاظ تاریخی نقش مهمی در پیدایش دولت‌های ملی مدرن و بویژه حکومت‌های مطلقه اقتدارطلب داشته است. چنانکه ماکس وبر استدلال کرده است، منازعه بر سر انحصار کنترل وسایل ادارهٔ جامعه یکی از مهمترین منازعات تاریخ مدرن بوده است. هر جا این منازعه به عنوان مرحله‌ای ضروری در پیدایش دولت مدرن به ویژگی پایدار فرآیند سیاسی تبدیل شده است، اعمال کنترل حکومت بر منابع قدرت مانع رقابت سیاسی گردیده است. روی هم رفته گسترش ابزارها و دستگاههای مختلف اجبار پیش از پیدایش رقابت در سیاست معمولاً مانعی بر سر راه توسعه سیاسی می‌گردد و قدرت و منابع مختلف را در انحصار حکومت درمی‌آورد. از همین رو بیشتر کشورهای در حال توسعه کنونی که به موجب ضرورتهای مختلف اعم از ایجاد وحدت ملی، از بین بردن تفرقهای قومی و منطقه‌ای و منازعات محلی و خارجی و تسریع توسعه اقتصادی، منابع قدرت را گسترش داده و به صورت انحصاری در دست حکومت متمرکز می‌سازند، از پیش موانع عمده‌ای بر سر راه پیدایش رقابت سیاسی ایجاد می‌کنند. وقتی ارتش در غیاب نهادهای جامعهٔ مدنی نیرومند و منضبط و متمرکز باشد، خطری برای توسعه سیاسی به شمار می‌رود. به همین ترتیب هر نیروی سیاسی دیگری در شرایط ضعف نهادهای جامعهٔ مدنی می‌تواند مانع رقابت سیاسی گردد. وقتی این گونه نیروها به هر

دلیلی مجهز به ایدئولوژی‌های تک‌فرمان شوند این خطر بنحوی جدی افزایش می‌یابد.

بنابراین توسعهٔ سیاسی مستلزم آن است که کنترل بر منابع و وسایل قدرت در جامعه در میان گروه‌های مختلف و در بین حکومت و گروه‌های مختلف، توزیع شده باشد. وقتی تنها حکومت بر کلیهٔ منابع مورد نظر سلطه داشته باشد، احتمال رقابت به حداقل کاهش می‌یابد. وضعیت توتالیتری وضعیتی است که در آن هر دو دسته منابع مورد نظر تحت انحصار حکومت قرار می‌گیرند. اما در حکومتهای اقتدارگرا اگر چه منابع خشونت‌آمیز در انحصار حکومت است اما منابع دیگر به نحو گسترده‌تری توزیع می‌شود.

روی هم رفته توزیع منابع قدرت لازمهٔ مشارکت سیاسی است. با این حال نحوهٔ توزیع منابع قدرت سیاسی صرفاً بازتاب نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی نیست، بلکه ماهیت حکومت در نحوهٔ توزیع منابع قدرت بسیار مؤثر است. طبعاً یکی از شرایط لازم برای رقابت سیاسی این است که امکانات مورد نیاز به نحو گسترده‌ای توزیع شده باشد.

توسعهٔ سیاسی و چندپارگیهای اجتماعی

وجود چندپارگیهای آشتی‌ناپذیر در هر جامعه‌ای به هر شکلی مانع پیدایش هویت یگانه و وفاق و اجماع عمومی بر سر اهداف و غایات زندگی سیاسی و تحصیل ابزارهای رسیدن بدانها می‌گردد. چنین تعارضات و چندپارگیهایی زمینهٔ جنگ و ستیز داخلی و بی‌ثباتی و آشوب سیاسی را فراهم می‌آورند. حتی سیاست و حکومت رقابت‌آمیزی که دچار چنین پارگیها و تعارضات آشتی‌ناپذیری گردد نیز ممکن است از هم فرو پاشد. از سوی دیگر چنین چندپارگیهایی خود می‌تواند زمینهٔ اصلی ظهور رژیمهای غیررقابتی باشد.

روی هم رفته پارگیها و تعارضات اجتماعی به چند قطبی شدن جوامع سیاسی می‌انجامند و در نتیجه مانع گسترش رقابت و مشارکت مسالمت‌آمیز در سیاست می‌گردند. مبنای عینی این شکافها ممکن است طبقات اقتصادی، فرقه‌های مذهبی، گروههای قومی و زبانی، گرایش‌های تمدنی و غیره باشند. تأثیر

این پارگیها وقتی آشکار می‌شود که به صورت بلوک‌بندی ایدئولوژیک و فکری در جامعه ظاهر شوند.

در واقع مسأله اصلی وجود پارگیها نیست زیرا هر جامعه‌ای بر حول محورهای مختلف دچار چندپارگیها و شکافهایی می‌گردد؛ مسأله اصلی این است که آیا وسایل و تدابیری برای آشتی دادن این شکافها و تعارضات پیدا می‌شود یا نه؟

شکافهای طبقاتی به چند دلیل ممکن است اغلب به بازی برد و باخت کامل تبدیل نشوند و یا به عبارت دیگر قلب جامعه را پاره پاره نکنند. اول اینکه ممکن است طبقات پایین نسبت به شکاف طبقاتی آگاهی نداشته باشند و یا بدان نیندیشند. دوم اینکه این طبقات ممکن است خود را با طبقات بالا مقایسه نکنند بلکه گروه مرجع دیگری را برای این منظور در نظر بگیرند. اغلب مردم خود را با گروههای نزدیکتر یا مجاور خود مقایسه می‌کنند تا با گروههای دورتر. سوم اینکه ممکن است طبقات پایین وضع نابرابری خود را موجه تلقی کنند. مذهب یا فرهنگ و یا ایدئولوژی ممکن است در این زمینه مؤثر باشد. چهارم اینکه افراد طبقات پایین علی‌رغم آگاهی از شکاف طبقاتی احساس خشم و ناکامی و نارضایتی در این خصوص نکنند بلکه به بی‌تفاوتی، یأس و انفعال سیاسی کشیده شوند. پنجم اینکه ممکن است افراد مورد نظر احساس خشم و نارضایتی بکنند ولی سازمان و رهبری لازم برای بیان نارضایی خود را در اختیار نداشته باشند. همین استدلال را می‌توان در خصوص تأثیر عملی سایر شکافها و تعارضات اجتماعی عنوان کرد. تعارضات طبقاتی ممکن است با سهولت بیشتری قابل تعدیل باشند تا تعارضات قومی، زبانی و جز آن. همچنین تحرک اجتماعی در مورد طبقات متصور است، حال آنکه در مورد شکافهای پایدارتر ممکن نیست. شکافها و تعارضات می‌توانند زندگی اجتماعی و سیاسی را به بدبینی و بی‌اعتمادی و ترس متقابل و خشونت آلوده سازند. البته این بدان معنا نیست که مشارکت و رقابت در کشورهایی که مثلاً چندملیتی باشند، ممکن نیست. چنانکه قبلاً گفتیم صرف وجود شکافهای عینی تا وقتی زمینه گرایشهای ذهنی و فکری را فراهم نکرده باشند، لزوماً موجب تبعات مذکور نمی‌گردد، اما

وقتی چنین تعارضاتی بنحوی آشتی‌ناپذیر در قالب گرایشهای فکری متضاد ظاهر شوند، تساهل و هم‌پذیری لازم برای مشارکت و رقابت مسالمت‌آمیز به سهولت حاصل نمی‌شود. به نظر می‌رسد که تعارضات ناشی از گرایش‌های تمدنی به ویژه در کشورهایی که دارای ساختهای دوگانه اجتماعی و فکری (سنتی و مدرن) هستند، بیش از تعارضات دیگر از حیث توسعهٔ سیاسی بحران‌زا باشند. قطع نظر از اینکه این گرایشها ممکن است مبتنی بر طبقات اجتماعی یا شیوه‌های تولید مختلف باشند، نتایج حاصله از حیث توسعهٔ سیاسی، جلوگیری از وفاق ملی و اجتماعی است.

بر اساس شواهد تجربی، مشارکت و رقابت سیاسی بیشتر در کشورهایی ممکن بوده است که دارای چندپارگیها و تعارضات اساسی و آشتی‌ناپذیر نبوده‌اند. برعکس در کشورهایی که مواجه با چنین تعارضات اساسی بوده‌اند، اغلب رقابت و مشارکت سیاسی مستمر پیدا نشده و قدرت نیز کم و بیش متمرکز بوده است. این گونه چندپارگیها در کشورهایی که پس از جنگ جهانی دوم به استقلال رسیده‌اند بیشتر است، زیرا آنها زمان و تجربهٔ کافی برای نیل به شیوه‌ها و الگوهای کاهش منازعات و چندپارگیها را در اختیار نداشته‌اند. شاید هم بتوان گفت که نیل به سازش و نزدیک شدن مواضع در این گونه چندپارگیها خود مستلزم دورانی از منازعه و ستیزه و سلطه است تا تجربه همزیستی به دست آید.

یکی از راههای جلوگیری از کشمکش و منازعه این است که برای بخشهای گوناگون امکان مشارکت در حکومت و قدرت سیاسی بنحوی وجود داشته باشد. این در صورتی است که از پیش بر سر نظام سیاسی و قانون اساسی و ترتیبات مربوط به توزیع قدرت در بین بخشهای مختلف جامعه توافق حاصل شده باشد.

در خصوص عوامل مؤثر بر شدت و میزان اختلاف نظر در بین بخشهای مختلف یک جامعهٔ چندپاره می‌توان مقیاسی به دست داد. این مقیاس شامل رویهٔ حکومت، ترکیب هیئت حاکمه، شیوه رسیدن به قدرت، شکل حکومت یا قانون اساسی آن، ساختار دولت به طور کلی و ساخت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی می‌شود. هر چه اختلاف بیشتر به امور اخیر کشیده شود، احتمال سازش کاهش می‌یابد. مسلماً سازش به سرعت ستیز و کشمکش ایجاد نمی‌شود، به

ویژه اگر بین بخشهای مختلف وجوه مشترک اندک باشد.

البته همکاری همواره نیازمند چارچوبها و نهادهای رسمی نیست و یا صرف وجود نهادهای رسمی تضمین‌کنندهٔ همکاری نیست. با این وجود مکانیسم‌هایی جهت توزیع قدرت مانند نمایندگی نسبی در پارلمان و یا حتی در قوهٔ مجریه لازمهٔ همکاری میان بخشهای منطقه‌ای است. در واقع فدرالیسم یکی از راه‌حلهای عمدهٔ ایجاد زمینه همکاری در کشورهایی است که دارای شکاف‌های قومی و منطقه‌ای هستند.

روی هم رفته وجود تعارضات و چندپارگیهای آشتی‌ناپذیر یکی از موانع عمدهٔ توسعهٔ سیاسی است. در مقابل توسعهٔ سیاسی مستلزم این است که حداقل گروه‌های حاکمه خطرات ناشی از این چندپارگیها برای توسعهٔ سیاسی را به وضوح دریابند و بویژه در سطح زندگی سیاسی و حکومتی حتی‌المقدور خود را در ورای این چندپارگیها قرار دهند و یا به عبارت دیگر حکومت را وابسته و متکی به یکی از پاره‌های اجتماعی نسازند.

ایدئولوژی سیاسی و توسعه سیاسی

توسعه سیاسی تحول مکانیکی خود به خودی نیست که پس از پیدایش زمینه‌های عینی لازم ضرورتاً پدید آید. توسعهٔ سیاسی در واقع متضمن تحولی ذهنی نیز هست که خود ممکن است برآیند تحولات عینی باشد، ولیکن بدون حدوث آن توسعه سیاسی ممکن نخواهد بود. این عنصر ذهنی در واقع عبارت است از تکوین اراده و خواست لازم برای متحقق ساختن نظام سیاسی رقابتی و مشارکت‌آمیز. این خواست و اراده را می‌توان به زبانی انتزاعی‌تر به عنوان ایدئولوژی سیاسی تعبیر کرد. در این خصوص نمی‌توان چندان تردید کرد که نگرشها و ایدئولوژی عامهٔ مردم و یا گروه‌های حاکمه بر روی نوع نظام سیاسی تأثیر مستقیم باقی می‌گذارد. مسلماً اگر اکثریت مردم و یا گروه‌های حاکمه کشوری مخالف رقابت سیاسی باشند یعنی بدان عقیده نداشته باشند، استقرار نظام سیاسی رقابتی تقریباً ناممکن خواهد شد.

با این حال در همه نظامهای سیاسی مردم به یک میزان بر زندگی سیاسی

تأثیر ندارند بنابراین عقاید برخی نسبت به عقاید دیگران در سیاست و حکومت تعیین‌کننده‌تر است. به عبارت دیگر می‌توان انتظار داشت که نحوه برخورد و عقاید دولتمردان، رهبران و اصحاب قدرت بیش از عقاید عامه مردم تعیین‌کنندهٔ رویه و روال حکومت و سیاست باشد. اکثریت مردم در همه جا عقاید مبهم، متغیر و یا تنظیم‌نشده‌ای در باب سیاست و حکومت دارند و در نتیجه عمل سیاسی آنها ممکن است ناشی از دخل و تصرف دیگران در آن عقاید باشد. معمولاً عقاید سیاسی روشن، منسجم وکم و بیش پایدار را باید در نزدگروههای کوچک جست و جو کرد.

در هر جامعه‌ای بخشهایی از مردم به دلایل مختلف از جمله پرورش یافتن در متن فرهنگها و ارزشهای مطلق، کسب امتیازات اجتماعی بر اساس این ارزشها، متمایز شمردن خود نسبت به دیگران و غیره اندیشه مشارکت و رقابت عمومی در سیاست راکه خود مستلزم رقابت در شیوه‌های مختلف زندگی و ارزشهای اجتماعی نیز هست، به دیدهٔ تحقیر می‌نگرند. البته ایدئولوژیهای مطلقه صرفاً سنتی نیستند بلکه جهان معاصر خود موجد ایدئولوژیهای توتالیتر بوده است. نوع و میزان اموری که قابل حل و فصل به وسیلهٔ مشارکت و رقابت سیاسی است در ایدئولوژیها و فرهنگهای سیاسی مختلف فرق می‌کند. رقابت ممکن است صرفاً در زمینهٔ تغییر و انتخاب وسایل رسیدن به اهداف، مجاز به شمار رود. ولیکن اهداف از پیش تعیین شده مصون از رقابت باشند.

اعتقاد به مشروعیت مشارکت و رقابت سیاسی طبعاً اعتقاد مجرد و گسسته‌ای نیست بلکه با اعتقادات خاص دیگری مرتبط است و یا از آنها ناشی می‌شود. به عبارت دیگر احتمال اعتقاد فرد به مشارکت و رقابت سیاسی وقتی افزایش می‌یابد که اعتقادات دیگری از آن پشتیبانی کنند. طبعاً عکس این قضیه نیز درست است. وقتی هیئت حاکمه‌ای معتقد باشد که تنها رابطهٔ درست میان حکومت و مردم رابطه‌ای اقتدارآمیز از بالا به پایین و یا حکم و اطاعت محض است در آن صورت امکان پدید آمدن عقاید لازمهٔ دیگر برای حکومت مبتنی بر رقابت و مشارکت تضعیف خواهد شد. از آنجا که رقابت و مشارکت سیاسی نیازمند منازعه و سازش سیاسی هر دو است، رابطه اقتدارآمیز میان حکومت و

مردم طبعاً مساعد به حال توسعهٔ سیاسی نیست. بویژه اگر حکام خود را تنها مدعی بر حق تشخیص صلاح و مصلحت مردم بدانند و یا ایدئولوژی خود را بر حق و مفید به حال عامه به شمار آورند، هر گونه امکانی برای رقابت سیاسی از دست می‌رود. فرهنگی که قدرت را مقدس و قابل تمجید، و اطاعت محض را فضیلت شمارد و رابطهٔ حاکم و مردم را همانند رابطهٔ پدر و فرزندان تلقی کند، مانع رقابت و مشارکت سیاسی می‌گردد. چنین فرهنگی از یک سو اطاعت محض و بی چون و چرا و از سوی دیگر طغیان خشم‌آلود را تسهیل می‌کند که هیچ یک مساعد رقابت و مشارکت نیست.

چندپارگیهای اجتماعی چنانکه گفته‌ایم مانع عمده‌ای بر سر راه توسعه سیاسی به شمار می‌روند، اما ایدئولوژی سیاسی معطوف به رقابت و مشارکت می‌تواند از تأثیر زیانبار این چندپارگیها بکاهد. در عقاید و فرهنگ سیاسی هیئت حاکمه سیاست ممکن است حرفه‌ای متضمن همکاری و یا آمیخته با تخاصم تلقی شود. بطور کلی در زمینه چشم‌انداز منازعه یا سازش میان گروه‌ها و تشکلات سیاسی سه شیوهٔ برخورد در ایدئولوژی و عقاید گروه‌های حاکمه می‌توان یافت. برخی از گروه‌ها و ایدئولوژی‌های حاکمه سیاست را اساساً مشغله‌ای خصمانه تلقی می‌کنند و واسطه میان گروه‌های سیاسی مختلف را رابطهٔ برد و باخت مطلق به شمار می‌آورند. در اینجا سیاست بازی مرگ و زندگی است؛ پس بهترین راه برای تأمین منافع منازعه است و سازش نتیجه‌ای جز باخت ندارد. در برخی از فرهنگهای سیاسی هر گونه منازعه و کشمکش ناشایست تلقی می‌شود و عدم منازعه شرط سلامت نظام سیاسی به شمار می‌رود. به عبارت دیگر عقیده یا نگرش حاکم این است که منازعه سیاسی را باید از بین برد تا وحدت ملی لازم برای ادارهٔ جامعه و پیشرفت فراهم آید. این دو نگرش در واقع دو روی یک سکه‌اند و هر دو متعلق به ایدئولوژی پدرسالاری هستند. به عبارت دیگر در این نوع از ایدئولوژی سیاسی، سازش و منازعه در عین حال ناشایست به شمار می‌روند. اما با توجه به این که ترکیبی از سازش و ستیزه مبیّن واقعیت زندگی سیاسی است و منازعه و سازش وجوه عادی روابط سیاسی به شمار می‌روند، ایدئولوژی‌هایی که چنین نگرشی دربارهٔ سیاست داشته باشند بیشتر

مساعد به حال رقابت و مشارکت هستند. بر این اساس همکاری و سازش سودمند است اما چون نمی‌توان همواره در همه مسائل سازش کرد بنابراین منازعه تا حدی پرهیزناپذیر است و البته ذاتاً هم بد نیست زیرا از درون آن مآلاً سازش پدید می‌آید.

از لحاظ عواقب، تسلط نگرش اول یعنی نفی هرگونه سازش زمینهٔ مساعدی برای تدوم و تشدید چندپارگیهای جامعه و تعدد بیش از حد تشکّلات سیاسی و تداوم منازعه بدون امکان نیل به اجماع و سازش را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر تسلط نگرش دوم یعنی نفی هرگونه منازعه مانع پیدایش تشکّلات و سازماندهی‌های لازم برای مشارکت و رقابت سیاسی می‌گردد. به طور کلی ترس از منازعه، موجب ترس از مشارکت و رقابت سیاسی می‌گردد.

بنابراین وقتی نگرش و عقیده هیئت حاکمه یا بر این است که هرگونه سازش با دیگران موجب باخت و مغایر با اصول است و یا بر آن است که هرگونه منازعه‌ای در جامعه مخل و مغایر مقتضیات نظم و پیشرفت است، در هر دو صورت نتیجه از لحاظ توسعه سیاسی یکسان است. بر عکس وقتی ایدئولوژی حکام سیاست را عبارت از تلفیق منافع و نظرات مختلف تلقی کند، زمینه مساعدتر می‌گردد. سیاست تنها به معنی چگونگی مبارزه و منازعه و از میدان به در بردن رقبا و مخالفان نیست، بلکه به معنی چگونگی جلب همکاری و ایجاد آشتی و سازش برای حسن ادارهٔ جامعه نیز هست. اگر سیاستمداران سیاست را بیشتر به معنای دوم بفهمند احتمال مشارکت و رقابت سیاسی نیز افزایش می‌یابد.

درباره منشأ عقاید سیاسی حاکم باید گفت که به طور کلی عقاید و نگرشها طبعاً در بطن ایدئولوژی‌های وسیعتری جای می‌گیرند و سنت، فرهنگ عمومی، مذهب و تاریخ و ساختهای شخصیتی همگی در تکوین نگرشهای حکام سیاسی نقش دارند. همچنین برخی شرایط اجتماعی و اقتصادی نیز بیشتر مستعد گسترش عقاید افراطی چپ و راست است. شرایط جامعهٔ توده‌ای، انزوا، از خود بیگانگی، احساس تهدید و خطر در مقابل نوسازی جامعه، از هم گسیختگی همبستگی جامعهٔ سنتی، زوال امنیت قدیم و غیره زمینه را برای رشد

ایدئولوژی‌های توتالیتر و مغایر با رقابت سیاسی مهیا می‌کنند. طبقات اجتماعی رو به افول نیز معمولاً به اندیشه‌های محافظه‌کارانهٔ غیردموکراتیک گرایش پیدا می‌کنند. همچنین احساس ضعف ملی در مقابل کشورهای دیگر زمینهٔ پیدایش ایدئولوژی ناسیونالیسم افراطی و گرایش به وحدت ملی و جلوگیری از هر گونه رقابت داخلی را به وجود می‌آورد. در شرایط بحران اقتصادی نیز اغلب اندیشه رقابت سیاسی جاذبهٔ خود را از دست می‌دهد و در مقابل ایدئولوژی‌های توتالیتری که وعده برابری و رفاه می‌دهند، زمینه رشد به دست می‌آورند.

عقاید و نگرشهای حکام سیاسی ممکن است تحت شرایط و در نتیجهٔ عوامل خاصی دگرگون گردند. ممکن است در نتیجه تغییر پایگاه اجتماعی حکام و یا تعلیم و تربیت آنها چنین تحولی از درون پدید آید و یا ممکن است نفوذ فرهنگی و فکری از بیرون موجب چنین تحولی گردد. می‌توان در طی تاریخ، تحولات و دگرگونیهای محسوسی در عقاید و نگرشهای حکام سیاسی مشاهده کرد. چرخشهای ایدئولوژیک رهبران و سیاستمداران، تغییر مواضع سیاسی و انجام اصلاحات حاکی از چنین دگرگونیهایی هستند. چنین تحولاتی معمولاً در اغلب جوامع در نتیجه برخورد با واقعیات جدید پیش می‌آیند. شاید در میزان خلوص نیت و صمیمیت حاکم یا پادشاه مطلقه‌ای که ناگهان عقیدهٔ خود را دربارهٔ نحوه حکومت کردن تغییر می‌دهد و اعلام می‌دارد که مشارکت و رقابت سیاسی تا حدی مجاز است بتوان تردید کرد، اما در این باره نمی‌توان تردید روا داشت که برخی عوامل داخلی و خارجی بر هر فرد تأثیر می‌گذارد و عقاید قبلی او را دست کم متزلزل می‌سازد.

به سخن کلی‌تر تحقق مشارکت و رقابت ایدئولوژیک نیازمند ظهور گفتمان مشارکت و رقابت است. گفتمان سیاسی مشارکت و رقابت خود جزئی از گفتمان تجدد به طور کلی بوده است که در عصر جدید در غرب غلبه یافت. در مقابل، گفتمان سیاسی سنتی حاکم در کشورهای در حال توسعه، چنانکه اشاره کرده‌ایم فرد را به عنوان تابع ارزشها و هنجارهای از پیش داده شده تعریف می‌کند و این خود طبعاً با مشارکت و رقابت فکری هماهنگی ندارد. کردارهای سیاسی، هویت فردی و روابط سلطه و آمریت از این دیدگاه بر حسب گفتمان مسلط شکل

می‌گیرند و حکام سیاسی نیز حافظ چنین گفتمانی هستند. از این رو زندگی سیاسی را تا حد زیادی باید بر حسب زبان و گفتمان سیاسی فهمید. به عبارت دیگر توضیح کردارهای سیاسی مستلزم فهم معانی بین‌الاذهانی مندرج در آن کردارهاست. طبعاً زبان و گفتمان سیاسی را نمی‌توان خارج از متن کردارهایی که در آن شکل می‌گیرند دریافت ولیکن گفتمان مسلط پس از تکوین کردارهای سیاسی را شکل می‌دهد. از این رو زبان و گفتمان سیاسی نسبت به واقعیت اجتماعی نقشی سازنده و تشکیل‌دهنده پیدا می‌کند. به طور کلی زبان و گفتمان فعالیتی است که بر اساس آن شیوهٔ زندگی سیاسی و اجتماعی خاصی در جهان بیان و متحقق می‌شود. با این حال بویژه در شرایط تحول اجتماعی و نوسازی سیاسی میان گفتمانها و زندگی عملی فاصله می‌افتد. در نتیجهٔ ارتباطات فرهنگی و تحول تکنولوژیک ممکن است گفتمانهای سیاسی دیگر، گفتمان مسلط سنتی را محاصره کنند و در نتیجه میان خودفهمی‌ها و گفتمانها و کردارهای رایج تعارض پدید آید. چندپارگیهای فرهنگی، که پیشتر بررسی کردیم، خود جلوه‌ای از چندگانگی گفتمان هستند. از همین رو میان هویت فرد به عنوان فاعلی آگاه و آزاد از یک سو و به عنوان موضوع سلطه سنت از سوی دیگر تعارض پیش می‌آید. بنابراین غلبهٔ گفتمان سیاسی مشارکت و رقابت خود مستلزم تحول در هویت فرد و خودفهمی‌های اوست.

۱۸

جامعه در مقابل دولت:

آرمانهای توسعه سیاسی در گرایش‌های سلطه‌ستیز

از یک دیدگاه کلی می‌توان مجموعه نظریه‌های مربوط به اهداف و غایات توسعه را به دو دسته اصلی تقسیم کرد. یکی آن دسته از نظریات (خواه قدیم یا جدید) که تکامل یا تقویت یا گسترش دولت را مهمترین شاخص توسعه سیاسی می‌دانند و دوم نظریاتی که تکامل و تقویت و گسترش توانائی‌های جامعه (مدنی) را شرط تحقق توسعه سیاسی تلقی می‌کنند. در اندیشه سیاسی غرب می‌توان در درون سنت اول، دیدگاه متفکرانی مانند هگل درباره دولت، نظریه وبر درباره بوروکراسی، بخشی از نظریه مارکس درباره ضرورت استفاده از دولت در گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم و نیز برخی از تئوری‌های محافظه‌کارانه و کوتاه‌برد معاصر مانند نظریه **کارایی دولت، نهادمند شدن حوزه زندگی سیاسی، ثبات سیاسی** و جز آن را جای داد.

در درون دسته دوم می‌توان نظرات مختلف آنارشیسم کلاسیک، سندیکالیسم، برخی از نحله‌های سوسیالیسم خیالی، بخشی از نظریه مارکس درباره جامعه آرمانی بی‌دولت، (در آنجا که دولت را به عنوان واسطه‌ای میان انسان و آزادی انسان توصیف می‌کند)، گرایش‌های نولیبرالی و نوآنارشیستی و نظریه انتقادی نوین را نام برد. در دیدگاه اخیر بر تقویت نیروهای اجتماعی، مخالفت با تمرکز قدرت، و مالکیت، تکوین و تکامل و فعالیت آزاد تشکلات جامعه مدنی به عنوان حوزه اصلی آزادی‌های مختلف فردی، تضعیف ساخت سلطه و اجبار و ترس از قدرت سیاسی، مخالفت با برنامه‌ریزی متمرکز، به

حداقل رساندن کارویژه‌های دولتی، رقابت کامل (فکری، سیاسی، اقتصادی)، تساهل، خشونت‌زدایی از زندگی اجتماعی، گسترش توانائیهای کلامی برای ترغیب و اقناع عقلانی، عقلانی شدن روابط اجتماعی، گسترش ارتباطات عقلانی و بین‌الاذهانی به جای روابط آمرانه، تغییر در روابط انسانی، کاهش پتانسیل اجبار و سلطه یا به حداقل رساندن کاربرد زور و جز آن تأکید گذاشته می‌شود.

با توجه به غلبه اندیشه آنارشیستی به مفهوم تاریخی و کلاسیک کلمه در دیدگاه اخیر شاید بتوان آن را با همه تنوعاتش (تنوع در دفاع از نظام‌های اقتصادی گوناگون، تنوع در شیوه عمل و نحوه نیل به جامعه مطلوب، تنوع در میزان حفظ دولت، و غیره) به یک معنای انتزاعی و کلی (و غیرتاریخی) گرایش آنارشیستی (دولت‌ستیزی یا سلطه‌ستیزی) خواند. اما به عبارت بهتر می‌توان این گرایش را در مقابل **دولت‌سالاری، جامعه‌سالاری** نامید.

گرایش‌های سلطه‌ستیزانه گرچه دارای پیشینه تاریخی درازی هستند اما امروزه در اواخر قرن بیستم برخی از وجوه آن در نظریات اجتماعی و سیاسی معاصر درباره توسعه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در اشکال مختلف راست و چپ احیا شده‌اند و همچنین برخی از تحولات اقتصادی و اجتماعی در سطح بین‌المللی در جهت تحقق برخی آرمانهای دولت‌ستیزانه پیش رفته‌اند. در اینجا نخست اشاره‌ای به اصول عقاید و آرمانهای آنارشیسم (به ویژه اندیشه‌های میخائیل باکونین) از نقطه‌نظر علائق توسعه اقتصادی و سیاسی می‌کنیم. سپس به احیای اندیشه‌های سلطه‌ستیزانه جدید در جلوه‌های گوناگون آن می‌پردازیم و در عین حال به برخی از تحولات و دگرگونی‌های که در جهت تحقق نسبی چنین گرایش‌هایی رخ داده است، اشاره می‌کنیم. در پایان به شرایط عینی تحقق برخی از آرمانهای دولت‌ستیزی در آخرین دهه‌های قرن بیستم اشاره‌ای خواهیم کرد.

آنارشیسم کلاسیک

به طور کلی آنارشیسم اندیشه‌ای است که با ساخت دولت اقتدارطلب و سلطه‌گر مخالف بوده و معتقد است که سلطه و اجبار و تمرکز قدرت به عنوان شرّ اصلی

در جامعه انسانی مانع توسعه زندگی فرهنگی و عقلانی و جامعه مدنی و آزادی می‌شود و در مقابل، نهادهای داوطلبانه برای تحقق تمایلات طبیعی و اجتماعی انسان متناسب‌ترند. آنارشیسم به این معنا نخستین بار بوسیله متفکر فرانسوی **پیرژوزف پرودون** در کتاب *مالکیت چیست* به کار برده شد. به نظر پرودون سازمان سیاسی مبتنی بر سلطه و اقتدار باید جای خود را به سازمان اقتصادی ـ اجتماعی مبتنی بر توافق و تعاون بدهد. بنابراین آنارشیسم برخلاف معنای رایج سیاسی آن (و نیز معنای لغوی آن: از ریشه یونانی به معنی بی‌حکومتی) نظریه‌ای در باب تخریب سیاسی و اجتماعی نیست. به علاوه آنارشیسم نسبتی با پوچگرائی (نیهیلیسم)، هم ندارد زیرا آنارشیست‌ها رو هم رفته معتقد به حقوق و قانون طبیعی بوده‌اند، حال آن که نیهیلیست‌ها منکر وجود هرگونه قانون اخلاقی معتبر و مطلق هستند. در واقع آنارشیسم خواهان حداکثر آزادی ممکن در درون نظم اجتماعی است. از نظر آنارشیست‌ها تعاون آزاد و داوطلبانه افراد نه تنها عادلانه‌تر است بلکه بیش از حکومت مبتنی بر اقتدار و سلطه، از لحاظ نتایج درازمدت، موجد نظم و انتظام اجتماعی واقعی است.

اندیشه آنارشیسم کلاسیک به اشکال گوناگون ظاهر شده است و نمی‌توان هیچ شکلی را به عنوان شکل اصلی آن تلقی کرد. با این حال همه آنارشیست‌ها خواهان تغییر در سازمان سلطه سیاسی و ایجاد جامعه‌ای تعاونی و آزاد از طریق غیرسیاسی (یعنی بدون اعمال قدرت سیاسی) بوده‌اند. به نظر آنارشیست‌ها وجود قواعد دموکراتیکی مانند قاعده اکثریت و نمایندگی و مسئولیت و تفکیک قوا، چیزی از واقعیت رابطه سلطه در جامعه نمی‌کاهد. گرچه دیدگاههای آنارشیست‌ها نسبت به نحوه سازماندهی اقتصاد بسیار گوناگون و متفاوت بوده است با این حال می‌توان گفت که آنها به طور کلی با تمرکز مالکیت مخالف بوده‌اند (همچنان که با تمرکز قدرت مخالف بوده‌اند) خواه این تمرکز در دست سرمایه‌داران و خواه در دست دولت باشد. آنارشیسم در واقع واکنشی نسبت به ساخت دولت متمرکز مدرن و ساخت اقتصادی جدید (سرمایه‌داری) بوده است. تأسیس جماعات اشتراکی مبتنی بر تعاون در کار و اشتراک در محصول، از آرمانهای اولیه آنارشیست‌ها به شمار می‌رود. همه آنارشیست‌ها بر ماهیت مفسد

قدرت سیاسی تأکید گذاشته‌اند. از لحاظ اقتصادی به نظر آنها میان توسعه مالکیت و فقدان آزادی رابطه‌ای اساسی وجود دارد. به نظر آنارشیست‌ها نمی‌توان و نباید از حکومت انتظار داشت که عدالت را برقرار کند بلکه مردم باید خود به منظور پایان دادن به بی‌عدالتی اقدام کنند. برخی از آنارشیست‌های اولیه (مانند گاودین) از مباحثه میان افراد به عنوان وسیله تحقق جامعه مطلوب و آزاد، به جای اقدامات اجتماعی و انقلابی حمایت می‌کردند. به نظر آنها توانایی استدلال عقلانی مهمترین ویژگی انسان است و بهترین راه برای رسیدن به حقیقت بشمار می‌رود. انسان می‌تواند با کاربرد توانایی عقلی خود اصول عدالت را از قانون طبیعی استخراج کند. بی‌اعتمادی به هر گونه **اقتدار** در هر زمینه (سیاسی، اقتصادی، فکری) وجه مشترک همه آنارشیست‌ها بوده است. آنارشیسم به ویژه در قرن نوزدهم اشکال گوناگونی پیدا کرد که بر سر کاربرد خشونت، میزان همکاری اجتماعی هماهنگ با آزادی فردی و شکل سازمان اقتصادی جامعه با هم اختلاف داشتند.

به طور کلی می‌توان از شش نحله اصلی آنارشیسم سخن گفت: آنارشیسم فردگرا، آنارشیسم جمع‌گرا، آنارشیسم تعاونی، آنارشیسم کمونیستی، آنارشیسم سندیکالیستی و آنارشیسم مسالمت‌جو.

۱. آنارشیسم فردگرا نحله‌ای افراطی بود که با تأکید بر استقلال کامل فرد زمینه اجتماعی ایدئولوژی آنارشیسم را نادیده می‌گرفت. چنین آنارشیست‌هایی مانند **ماکس استرنر** نه تنها دولت بلکه جامعه را هم نفی می‌کردند. به نظر آنها احترام متقابل تنها اساس همکاری است. به علاوه آنها مخالف اشتراک در مالکیت اقتصادی بودند. به نظر آنها ثروت باید به نحو مساوی میان افراد تقسیم شود و هر کسی بر مالکیت و حاصل کار خود مسلط باشد.

۲. گرایش آنارشیسم جمع‌گرا در آثار **میخائیل باکونین** به نحو روشنی دیده می‌شود. باکونین نخستین سازمانهای بین‌المللی آنارشیست‌ها را در دهه ۱۸۶۰ بوجود آورد. وی در درون بین‌الملل اول تفسیر آنارشیستی آزادیخواهانه‌ای از سوسیالیسم در مقابل تفسیر اقتدارطلبانه مارکس و انگلس عرضه کرد. آنارشیست‌های جمع‌گرا هوادار مالکیت جمعی و کنترل انجمن‌های کارگری بر

کلیه وسائل تولید بودند و از اصول فدراسیون و جماعات خودمختار اشتراکی حمایت می‌کردند.

۳. آنارشیست‌های تعاونی مانند **پرودون** در مقابل آنارشیست‌های فردگرای افراطی بر زمینه اجتماعی عمل فردی تأکید می‌گذاشتند و خواستار اصلاح جامعه از طریق فعالیت مسالمت‌آمیز انجمن‌های کارگری و تعاون میان آنها بودند. آنها اشتراکی کردن وسایل تولید را خطری برای آزادی می‌دانستند و در عوض از مالکیت خصوصی وسایل تولید در درون سازمانهای دهقانان و افزارمندان حمایت می‌کردند. به علاوه آنها به جای سازمان دولت ملی خواستار ایجاد سازمان فدرال مرکب از کمونهای محلی و منطقه‌ای بودند.

۴. آنارشیستهای کمونیست پس از تجربه کمون پاریس پیدا شدند و مهمترین نماینده این نحله **پیتر کروپوتکین** بود. وی در کتاب ***کشتزارها، کارخانه‌ها و کارگاهها*** (۱۸۹۹) از نظام اجتماعی نامتمرکزی که مبتنی بر وحدت کشاورزی و صنعت و شهر و روستا باشد حمایت کرد. فرق این نحله با آنارشیسم جمع‌گرا در شیوه توزیع حاصل کار بود. آنارشیست‌های کمونیست به جای پرداخت مزد برحسب ساعات کار از شعار «از هرکس به اندازه توانائی‌اش و به هر کس به اندازه نیازش» حمایت می‌کردند. آنها همچنین مدافع تشکیل جماعات اقتصادی محلی بودند.

۵. آنارشیسم سندیکالیست با نفوذ برخی آنارشیست‌ها در درون سندیکاهای کارگری و کنفدراسیون عمومی کارگران فرانسه در اواخر قرن نوزدهم پیدا شد. آنارشیست‌های سندیکالیست سندیکاهای کارگری را بهترین وسیله برای ایجاد وحدت در میان تولیدکنندگان می‌دانستند. به نظر آنها مبارزه می‌بایست به صورت **عمل مستقیم** در درون کارگاه بر ضد سرمایه‌داران صورت گیرد. سرمایه‌داری و دولت را باید از طریق اعتصابات عمومی رژیم شکست، پس از آن سندیکاها بصورت واحدهای اصلی اداره جامعه آزاد در خواهند آمد و کنترل کارخانه‌ها به دست کارگران خواهد افتاد. آنارشیست‌های سندیکالیست از عمل توده‌ای و سازمانهای عظیم تولیدکنندگان حمایت می‌کردند. از جمله هزاران آنارشیست‌های سندیکالیست، **ژرژ سورل** بود که در کتاب ***تأملاتی درباره***

خشونت (۱۹۰۸) از عمل و اعتصاب توده‌ای به عنوان **افسانه رهایی‌بخش** و عامل حفظ جامعه در وضعیت سلامت، سخن می‌گفت.

۶. کسانی مانند لئون تولستوی از توجیه عقلانی اخلاقیات، **انقلاب اخلاقی** و نافرمانبرداری از ساخت سلطه حمایت می‌کردند. تولستوی دولت و مالکیت را نفی و از تعاون در تولید و توزیع به عنوان ساخت اصلی جامعه حمایت می‌کرد.

ویژگی عمومی آنارشیسم کلاسیک به طور کلی حمله به ساخت اقتدارطلب دولت و تمرکز مالکیت، تأکید بر آزادی و رجحان آن بر پیشرفت مادی و اقتصادی و به طور کلی دفاع از جامعه مدنی در مقابل دولت و ترس از قدرت سیاسی و کوشش برای ایجاد سازشی ظریف میان آزادی فردی و نظم اجتماعی بوده است.[1]

در میان آنارشیست‌های کلاسیک، میخائیل باکونین یکی از مستدل‌ترین تعابیر آنارشیسم را عرضه کرده است. به ویژه از آنجا که نظریات او بیشتر در طی مشاجراتی مطرح گردید که میان او و کارل مارکس در درون بین‌الملل اول سوسیالیستی درباره مهمترین مسائل جامعه مدرن، از جمله اهداف تحول و دگرگونی اجتماعی، شیوه دگرگونی، سرشت سلطه سیاسی و لوازم رهایی انسان در جامعه جدید درگیر شد، می‌توان گفت که نظرات او بیش از نظرات دیگر آنارشیست‌ها معطوف به مسائلی است که امروزه معمولاً از آنها ذیل مبحث توسعه سخن گفته می‌شود.

به نظر باکونین توسعه عینی تاریخ بطور کلی متضمن اهدافی است که در تلاش تاریخ انسان نهفته است و بنابراین باید تحول تاریخی را بر حسب تحقق این اهداف بررسی کرد. مهمترین این اهداف ایجاد جامعه‌ای خالی از زور و سلطه و اجبار، یعنی: «برقراری کامل آزادی شخصی ـ چه مادی، چه اخلاقی ـ از طریق سازماندهی خودجوش و آزادانه به همکاری و همبستگی اقتصادی»[2] است. به این معنی نظریه پیشرفت تاریخی باکونین ذاتاً متضمن عنصر ذهنیت و فرهنگ

---

1. See VG. Woodcock, ***Anarshism***, Cleveland 1962.

2. S. Dolgoff (ed) ***Bakunin on Anarchy***, NewYork 1971, p 310.

است. به نظر او دستیابی انسان به شرایط رهایی و آزادی نمی‌تواند حاصل فرآیندهای عینی و ساختاری و اقتصادی باشد بلکه تنها می‌توان از طریق گسترش فرآیند مبارزه فعال و آگاهی حاصل از این مبارزه به آگاهی لازم از حقوق، آزادیهای مطلوب را به دست آورد. دانش تاریخی بسیار آموزنده‌تر از دانش انتزاعی است. انسانها بدون کسب آگاهی تاریخی کراراً قربانی دستگاههای سلطه و اجبار می‌شوند. روابط غیرآمرانه و غیرسلطه‌آمیز در بین افراد و تکوین شخصیت دموکراتیک در مقابل شخصیت اقتدارطلب مستلزم تجدید ساخت جامعه و قدرت است. پیدایش جامعه غیرسلطه‌آمیز به نظر باکونین فرجام تاریخ را تشکیل می‌دهد.

برخی از نقطه‌نظرهای باکونین که در نقد آراء کارل مارکس عرضه شده‌اند در مقایسه با آنها روشن‌تر و مشخص‌تر نمودار می‌شوند. به نظر باکونین مارکس در نظریه انقلابی خود در عین حال به نحو غیرانتقادآمیزی ضرورت بسیاری از وجوه جامعه و ایدئولوژی بورژوائی و شیوه تولید سرمایه‌دارانه را به عنوان یکی از مراحل ضروری گذار می‌پذیرفت و در نتیجه در اندیشه او بسیاری از مفروضات اساسی عصر بوژوازی دست نخورده باقی ماند. بدین‌سان شیوه اندیشه و بیان سیاسی مارکس همچنان تحت تأثیر و سلطه مفاهیم اصلی ایدئولوژی بورژوایی قرار داشت. خشونت و انقلاب از طریق اجبار و اعمال قدرت و سلطه از مقولات اصلی این ایدئولوژی هستند. توسعه اجتماعی از نظر باکونین به معنی پیدایش جامعه غیرخشونت‌بار است و توسعه اجتماعی به این معنا ربطی به میزان توسعه در نیروهای مادی و روابط تولید اقتصادی ندارد.

به نظر باکونین در توسعه و دگرگونی اجتماعی ابعاد غیرتکنولوژیکی و غیراقتصادی از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ این ابعاد در رهایی واقعی جامعه مؤثرند. از جمله این ابعاد عنصر **فرهنگ** است. از نظر او **احساس جماعت و غریزه شورش** در روند تکامل از اهمیت اساسی برخوردار است. به نظر باکونین چنین ابعاد و عوامی حتی بیشتر در بین جوامع سنتی یافت می‌شوند تا در جوامع توسعه یافته‌تر از نظر اقتصادی و فنی. مثلاً به نظر او برخی احساسات جماعت‌پذیر و اقتدارگریزی که در نزد چنین مللی یافت می‌شود نسبت به ویژگی

سلسله مراتب شدید و گرایش اقتدارطلبانه در نزد برخی ملل پیشرفته‌تر بیشتر مساعد توسعه اجتماعی واقعی است.[1] باکونین در مورد اقدامات افراد یا گروههایی که در پی متمدن‌سازی یا توسعه جوامع توسعه‌نیافته از نظر اقتصادی هستند، بسیار بدبین بود و چنین اقداماتی را اساساً مرتجعانه می‌خواند، زیرا به نظر او انجام چنین اقداماتی در خود مستلزم کاربرد زور و وسایل اجبارآمیز است و موجب افزایش پتانسیل سلطه در جامعه می‌شود. وانگهی چنین اقداماتی به نابودی زمینه‌های فرهنگی اقتدارگریزی در جوامع سنتی می‌انجامد و زمینه‌ها و شرایط تقویت ساخت قدرت را گسترش می‌بخشد. در واقع باکونین تقویت فرهنگ و تحکیم مبانی دولت را به عنوان دو غایت کاملاً متعارض تلقی می‌کرد. به نظر او آنچه مهم است گسست سیاسی فرهنگی از پیشینه سلطه و اقتدار است نه تغییر اقتصادی. جامعۀ دولت‌سالار یا شدیداً سازمان‌یافته از نظر قدرت سیاسی، به علت سرکوب مهمترین استعدادها و توانائیهای انسان، جامعه توسعه‌نیافته‌ای است. رابطه و سلسله مراتب قدرت و انقیاد، مانع توسعه ذهنی، فرهنگی و مدنی می‌شود. به علاوه، توسعه روابط و نیروهای تولید اقتصادی ضرورتاً به توسعه فرهنگی و مدنی، تضعیف رابطه اجبار و انقیاد و گسترش فرهنگ و جامعه مدنی نمی‌انجامد.

همچنین بر اساس دیدگاه باکونین ساختار صنعتی متمرکز نمی‌تواند زمینه توسعه اجتماعی را فراهم آورد. آنارشیست‌ها به طور کلی در عوض، ساخت تولیدی نامتمرکز و کاربر را متناسب با آزادی سیاسی و اجتماعی و دموکراسی دانسته‌اند. به نظر آنها صنعت کاربر امکان ترکیب کار بدنی و کار فکری را فراهم می‌آورد و مانع پیدایش گروههای بوروکراتیک و یا الیگارشی‌ها می‌شود. تأکید بر تولید در مقیاس کوچک و گروههای تجاری و صنعتی پراکنده و مخالفت با برنامه‌ریزی متمرکز از اصول نظریات اقتصادی آنارشیست‌هائی چون باکونین بوده است.

با تمرکز در ساخت تولید اقتصادی چه به صورت انحصاری و چه به شکل

1.Ibid, pp. 203-4.

برنامه‌ریزی دولتی موانع عمده‌ای بر سر راه رهایی اجتماعی و آزادی سیاسی و امکان مشارکت ایجاد می‌شود. گسترش اقتصاد تولیدی کارا و متمرکز با تولید کالاهای فزاینده نیازهای کاذبی ایجاد می‌کند که جای نیازهای اصلی و غایی یعنی همبستگی اجتماعی و آزادی را می‌گیرند. همچنین ساخت اقتصادی و تکنولوژی پیشرفته بجای انجام کارویژه‌های درست خود ممکن است پتانسیل اجبار و سلطه را در جامعه افزایش دهد. تحول اساسی باید در روابط و تعاملات نزدیک سیاسی افراد تحقق پیدا کند. مهمترین عامل برای از میان بردن رابطه اقتدارطلبانه در سطح افراد از میان بردن رابطه سلطه و اجبار در سطح کلان یعنی در سطح زندگی سیاسی است. در سطح زندگی و فعالیت اقتصادی و تولیدی نیز حفظ مقیاس انسانی در تکنولوژی و نهادهای تولیدی لازم است. روابط فرهنگی و ذهنی و فعالیت اجتماعی آزاد در همه سطوح شرط جامعه سالم است. چه در زندگی اجتماعی و چه در زندگی سیاسی آرمان آنارشیسم وجود گروههای کوچک متعددی است که دارای روابط شخصی درونی باشد.[1]

از لحاظ وسایل نیل به آرمان آنارشیستی، بسیاری از آنارشیست‌ها بر آن بوده‌اند که برای رسیدن به جامعه آزاد تنها می‌توان از وسایل مسالمت‌آمیز یعنی اقناع و ترغیب بهره گرفت و به گفته باکونین «آزادی را تنها با آزادی می‌توان ایجاد کرد». جنبش انقلابی خود باید نمونه کوچکی از جامعه مطلوب آینده باشد. نمی‌توان از طریق گروه انقلابی مخفی و بسته و مبتنی بر سلسله مراتب آمرانه، به جامعه فارغ از سلطه و اجبار دست یافت. انتقال قدرت و انقلاب سیاسی هیچ گونه ربط ضروری به انقلاب اجتماعی واقعی که می‌باید به تحول در روابط انسانی بینجامد، ندارد. به ویژه باکونین تأکید می‌ورزد که دولت و حکومت را نمی‌توان به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آرمان آنارشیسم به کار برد، زیرا دولت به هر حال خود مهمترین وسیله سلطه و اجبار است. دولت چیزی جز

1. See: G. Maximoff (ed), *The Political Philosophy of Bakunin*. (New York 1923), pp. 410-12; A. Lehninf, (ed), Micheal Bakunin: *Selected Writings*. (New York 1971), pp. 244.

تحمیل اراده بخشی از جامعه بر بخش دیگر نیست؛ بنابراین خود مانع وحدت و یگانگی جامعه است. در آخرین تحلیل آرمان آنارشیسم ایجاد انجمن‌های داوطلبانه و آزاد به جای سازمان اجبارآمیز و سلطه‌گر دولت در حد مقدور و ممکن است. البته به نظر آنارشیست‌ها این فرآیندی بسیار کند و تدریجی خواهد بود و به ویژه با توجه به مسائل بین‌المللی و وجود دولت‌های متعدد فعلاً تا اندازه‌ای سازمان سیاسی دولت ضروری است. اما سرانجام نهادهای متمرکز و اقتدارطلب باید جای خود را به نهادهای غیرمتمرکز و فدرال بدهند.

چنان که ذکر شد، جنبش انقلابی آنارشیستی هم باید جنبشی اقتدارگریز و تمرکزگریز باشد. سازمان جنبش انقلابی مثل سازمان جامعه مطلوب باید از پایین به بالا ایجاد شود و تنها اقتداری که از چنین طریقی ایجاد می‌شود اقتدار معتبر و مشروع است؛ هر گونه اعمال قدرت و اقتدار از بالا به پائین و از مرکز به پیرامون به هر دلیلی و با هر توجیهی قدرت و اقتدارِ از بیرون تحمل شده و نامعتبر و نامشروع است.[1] به ویژه انقلابیون باید از پیدایش رهبران در درون خود و تمایل به پیروی از نظرات و تصمیم‌گیریهای گروه کوچک جلوگیری کنند. رهبری منشأ اقتدار بیرونی و اجبار و سلطه است. باکونین همین نکته را در مورد جنبش‌های کارگری مورد تأکید قرار داده است.

برنامه و آرمان اجتماعی آنارشیسم «آزادسازی کامل فرد و بنگاه تولیدی و جماعت (کمون) است»[2]. اجتماع آزادانه گروههای تولیدی اساس جامعه ایده‌آل آنارشیستی را تشکیل می‌دهد. سازماندهی آزادانه طبقات کارگری از پائین در درون کمونها و انجمن‌های داوطلبانه، اصول سامان‌بخش جامعه نوین‌اند. اعضاء به طور داوطلبانه گروههای تولیدی و جماعات را تشکیل می‌دهند و جماعات و کمونها در سطوح بالاتر (در سطح محلی، منطقه‌ای و ملی) فدراسیونهای مختلف را به وجود می‌آورند. به نظر باکونین دموکراسی فرآیندی از پائین به بالا است. اعضاء در سطوح مختلف حق جدا شدن از جماعات و فدراسیونها را دارند. جدایی مجازاتی در بر ندارد بلکه تنها موجب قطع منافع و امتیازات و

1. Dolgoff, op. cit. pp. 244-5.
2. Lehning, op. cit. p. 67.

حمایت‌های حاصل از همکاری و تعاون می‌گردد. بدین سان باکونین از سازمان اجتماعی نامتمرکز و ضداقتدارطلبانه حمایت می‌کرد. هدف نهایی، تشکیل **فدراسیون آزاد کمونها** است. به نظر باکونین هر کس که کنترل قدرت متمرکز را در دست داشته باشد، حتی اگر دارای **تمایلات دموکراتیک** باشد، به هر حال تحت تأثیر وسوسه قدرت قرار می‌گیرد. نتیجه تمرکز قدرت همراه با پیدایش یک طبقه حاکمه است. تحول انقلابی در نتیجه **تمایلات و نیاک پاک** افراد و گروهها حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند ایجاد سازمان جدید اجتماعی ـ سیاسی است. هدف انقلاب اجتماعی پایان دادن به همه گونه اشکال سلطه است و به علاوه استثمار اقتصادی تنها شکل عمده سلطه به شمار نمی‌رود. برقراری سلطه جدید به جای سلطه قدیم را نمی‌توان انقلاب خواند؛ به ویژه اگر نوع جدید سلطه در لباس **انقلاب یا رهایی** ظاهر شود، از میان برداشتن آن بسیار دشوارتر خواهد بود.

نظریاتی را که باکونین در بین‌الملل اول در نقد اندیشه‌های مارکس عنوان کرد، باید در حقیقت پیش‌گویی درستی در مورد روند تکوین سوسیالیسم دولتی به ویژه در شکلی که در اتحاد شوروی ظاهر شد، تلقی کرد. مارکس، از ایجاد جنبش کارگری متمرکز و منضبط به منظور قبضه قدرت سیاسی در روند گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم حمایت می‌کرد. به نظر او در نتیجه پیروزی این جنبش، دولت انقلابی می‌تواند نیروهای تولید را گسترش دهد و سرانجام عصر آزادی و رهایی از بیگانگی را به ارمغان آورد. به نظر باکونین چنین تحولی تنها به وقوع مرحله جدیدی از رشد سرمایه‌داری خواهد انجامید نه به سوسیالیسم. «چنین نظام دولت‌سالارانه‌ای که مدعی نمایندگی حاکمیت اراده مردم است، متضمن دو شرط ضروری رشد سرمایه‌داری خواهد بود: [یکی] تمرکز قدرت دولتی و [دوم] فرمانبرداری مردم از گروههای روشنفکران مسلط»[1]. در نتیجه استثمار و سلطه و از خود بیگانگی و سلسله مراتب و توزیع نابرابر قدرت سیاسی و حتی توزیع نابرابر امتیازات اجتماعی و اقتصادی و وابستگی اقتصادی طبقه کارگر و نظام مزدوری و سلطه طبقاتی همچنان تداوم خواهد یافت.

1. Dolgoff, op. cit. p. 337.

بنابراین به نظر باکونین مارکسیسم ایدئولوژی سرمایه‌داری دولتی و طبقه جدید دیوانسالاران تکنوکرات و سرمایه‌داری برنامه‌ریزی شده دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز خواهد بود، نه ایدئولوژی رهایی. به نظر باکونین «دولت همواره در تملک طبقه‌ای ممتاز بوده است، خواه طبقه‌ای روحانی، اشرافی و یا بورژوایی و سرانجام وقتی همه طبقات فرسوده شده باشند، دولت در تملک طبقه بوروکرات درمی‌آید...»[1] وقتی هدف از انقلاب و جنبش انقلابی قبضه قدرت دولتی و تمرکز بخشیدن بیشتر به نهادهای سیاسی باشد، ضرورتاً طبقه حاکمه جدیدی که همان طبقه بوروکرات است، مسلط خواهد شد.

باکونین در کتاب *خداوند و دولت* به ویژه از خطرات ترکیب قدرت و سلطه سیاسی با توانائی و تخصص علمی و فنی سخن گفته است. به نظر او تحمیل برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی به وسیله دولت و کارشناسان از بالا، بنیاد جامعه و حیات اجتماعی را تخریب می‌کند و خلاقیت و مسئولیت فردی را از بین می‌برد و بطور کلی مانع رشد ویژگی‌های انسانی می‌گردد و سرانجام به تقویت انگیزه طبقه بوروکرات برای حفظ قدرت و امتیازات مستقر می‌انجامد. «در نتیجه حکومتی بسیار پیچیده پیدا می‌شود که تنها به اعمال قدرت سیاسی بر توده‌ها قانع نیست بلکه از نظر اقتصادی هم بر آنها اعمال قدرت می‌کند، در امر تولید و تقسیم عادلانه ثروت دخالت می‌کند... در تجارت دخالت می‌کند... سرمایه‌گذاری می‌کند... بدین‌سان حکومت ذهن علمی که اشرافی‌ترین، خودکامه‌ترین و مغرورترین نوع حکومت‌هاست، پدید می‌آید...»[2]. چنین است نتیجه **سوسیالیسم اقتدارطلبانه و دولتی** و تمرکزگرا.

گرایش‌های اخیر در سلطه‌ستیزی و جامعه‌سالاری

۱. گرایش‌های راست

به طور کلی برخی تحولات دهه‌های آخر قرن بیستم حاکی از گرایش فکری و عملی به سوی برخی از آرمانهای سلطه‌ستیزانه است. به ویژه ضدیت با

1. Ibid, p. 318.
2. Lehning, op. cit. p. 266.

دولت‌سالاری که از آغاز تکوین دولت رفاهی در دهه ۱۹۳۰ در غرب رو به تزاید بوده است از مهمترین نشانه‌های این گرایش است. موضوع اصلی این گرایش این است که افراد باید خود بتوانند زندگی خویش را در زمینه‌های مختلف اداره کنند و حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی باید از استقلال نسبی خود برخوردار باشند. طبعاً یکی از موانع خودگردانی، دولت مقتدر است. بدین‌سان بازاندیشی گسترده‌ای در رابطه با نقش دولت شروع شده است. برخی از **آنارشیستهای** راستگرای معاصر خواستار درهم شکستن کامل دستگاه دولت بوده‌اند و از این نقطه‌نظر به تمجید از **وضع طبیعی** مورد نظر هابز و لاک پرداخته‌اند که در آن از لحاظ نظری کارویژه‌های دولتی هنوز پدیدار نشده است. برخی استدلال می‌کنند که می‌توان بر اساس مفهوم **وضع طبیعی** دولت حداقل را توجیه کرد. دولت حداقل دولتی است که در آن هیچ کس نباید به بهانه تأمین منافع و صلاح خودش به وسیله دولت مورد اجبار قرار گیرد و هیچ کس را نمی‌توان به امداد به دیگران واداشت. سلطه‌ستیزان جدید ضرورت نهاد دولت را نفی نمی‌کنند بلکه حیطه اقتدار فعلی آن را زیانبار می‌دانند. به نظر آنها بر خلاف تصور لیبرالی رایج، قدرت دولتی بی‌زیان و یا به سود خیر عامه نیست. از دیدگاه آنها دولت چهار کارویژه اصلی دارد:

۱. دفاع خارجی.

۲. حفظ آزادی شهروندان به این معنی که هر فرد باید تا حد امکان، خودمختار و خودسامان باشد و در این زمینه نباید مزاحمتی ایجاد شود. حقوق افراد نسبت به یکدیگر و دولت نسبت به افراد را باید قانون به صورت بسیار دقیق تعیین کند.

۳. از نظر اقتصادی حفظ چارچوبهای همکاری و تعاون افراد با یکدیگر با تضمین رقابت کامل و بازار کاملاً آزاد از مزاحمت‌های سیاسی و دولتی و در صورت لزوم حمایت از دخالت حکومتی تنها برای تضمین رقابت کامل.

۴. تضمین امنیت (نه برابری) اقتصادی برای همه از طریق ارائه برخی خدمات حداقل و یا باز هم از طریق تضمین رقابت کامل.

طی دهه ۱۹۸۰ نفوذ گرایش‌های آنارشیستی راستگرا در سرمایه‌داری غرب

افزایش یافت. حمله به ساخت دولت رفاهی و دخالت دولت در اقتصاد و گرایش‌های کینزی و برنامه‌ریزی متمرکز و تأکید بر مزایای نظام رقابت آزاد و عدم تمرکز و تقلیل قوای دولت به حداقل و نقد دولت‌سالاری از لحاظ نظری، گرایش عمومی بسیاری از کشورها در دهه گذشته بوده است. برخی از لحاظ نظری در نقد نقش دولت در جامعه و اقتصاد تا حد دفاع از برخی آرمانهای آنارشیستی پیش رفته‌اند. نقش حکومت در زندگی اقتصادی و اجتماعی در انگلستان و آمریکا و در دیگر کشورها کم و بیش مورد حمله قرار گرفته و بر عرضه بجای تقاضا (برخلاف گرایش کینزی) بر وفق نظریات نئوکلاسیک و حمایت از کاهش هزینه‌های دولتی و مالیاتها و حجم پول تأکید گذاشته می‌شود. برخی از نویسندگان، تحولات عمده دهه ۱۹۸۰ را در عناوین زیر خلاصه کرده‌اند:

تحول از تکنولوژی تحکم‌آمیز به امکان ابراز سلیقه؛ تحول از تمرکزگرایی به تمرکززدایی؛ تبدیل اقدامات رفاهی دستوری به خودیاریها؛ تحول از دموکراسی نیابتی به دموکراسی با مشارکت همگان و تبدیل سلسله مراتب اداری به نظام شبکه‌ای. آنها همچنین مهمترین تحولات آینده در دهه ۱۹۹۰ را عبارت از ظهور سوسیالیسم بازار آزاد، خصوصی کردن نظام رفاهی، ناسیونالیسم فرهنگی و فردگرایی برشمرده‌اند.[۱] از نظر اقتصادی بر تفکیک نقش دولت در امحای شرایط فقر به عنوان کارویژه حداقل و تعقیب اهداف تساوی‌طلبانه (تحت عنوان عدالت اجتماعی) تأکید شده است. ساخت دولت رفاهی نه تنها به این دلیل مورد حمله واقع شده است که چنین ساختی مانع تحقق آزادیهای اساسی است بلکه همچنین استدلال می‌شود که مانند ساخت دولت لیبرال در خدمت منافع طبقات بالا قرار دارد. گرایش نوآنارشیستی در عمل تأثیرات قابل ملاحظه‌ای باقی گذاشته است؛ خصوصی کردن فزاینده اقتصاد در مقابل گرایش‌های تمرکزطلبانه و دولت‌سالارانه و گرایش به خودگردانی از مهمترین وجوه این تحولات است. البته

---

۱. جان نسبیت و پاتریشیا ابردین، **تکاپوی ۲۰۰۰**، ترجمه صهبا سعیدی، تهران ۱۳۷۰، صص ۵-۲.

گرایش جدید در اقتصاد سرمایه‌داری از لحاظ محتوا بی‌شک گرایشی راست و محافظه‌کارانه بوده است، با این حال خصلت دولت‌ستیزانه آن از لحاظ صوری و تأکید بر رفع رابطه وابستگی میان خود و دولت را نمی‌توان نفی کرد. در گرایش جدید، دخالت حکومت در سطح کلان در اقتصاد، مورد انتقاد قرار گرفته و استدلال می‌شود که مقولات کلان در اقتصاد واقعیت ندارند بلکه برای فهم واقعیت اقتصادی، باید فعالیت در سطح فرد، کارگاه، کارخانه، شرکت و اتحادیه کارگری را شناخت. بازار بهترین شیوه سوق مساعی همه مردم در خدمت یکدیگر به شمار می‌آید و یا دست کم بهترین شیوه ممکن برای مرتبط ساختن کار و کوشش با اجر و پاداش تلقی می‌شود.

در اینجا به سه اثر عمده در زمینه گرایش سلطه‌ستیز راست اشاره می‌کنیم.

یکی از آثار مهم معاصر، کتاب ***سرمایه‌داری و آزادی***[1] میلتون فریدمن اقتصاددان معروف آمریکایی است. به نظر او میان انواع آزادیها رابطه‌ای انداموار وجود دارد. با از بین بردن آزادی اقتصادی، آزادی سیاسی نیز از میان خواهد رفت. آزادیهای سیاسی و مدنی تنها با وجود آزادیهای اقتصادی می‌توانند وجود داشته باشند. به نظر فریدمن حکومت مهمترین مانع آزادی فردی است و برای تأمین آزادی باید قدرت حکومت را تا جایی که ممکن است پراکنده کرد. به ویژه توزیع قدرت اقتصادی یکی از وسایل مهم تضعیف قدرت حکومت است. در نظام سرمایه‌داری رفاهی تأکید بر عدالت اجتماعی موجب کاهش آزادی، و تمرکز قدرت در دست حکومت شده است. فریدمن از دولت محدود دفاع می‌کند که به نظر او تنها در نظام سرمایه‌داری آزاد قابل تحقق است. وی در اثبات ادعای خود از نارسائی‌ها و ناتوانائی‌های بخش دولتی در اقتصاد ایالات متحده انتقاد کرده است. به نظر او سیاست تأمین اجتماعی موجب وابستگی روحی افراد به دولت می‌شود و ابتکار عمل فردی را نابود می‌کند. به گفته او «ما فراموش کرده‌ایم که بزرگترین خطر برای آزادی انسان تمرکز قدرت است، خواه در دست حکومت یا هر فرد یا گروه دیگر». به نظر فریدمن دخالت اقتصادی دولت نهایتاً به سود

1. M. Friedman, ***Capitalism and Freedom***, New York, 1962.

صاحبان ثروت و قدرت تمام می‌شود نه به نفع عامه. «در سیاست نیز دست پنهانی وجود دارد که درست در جهت عکس دست پنهان آدام اسمیت عمل می‌کند. کسانی که در پی پیشبرد مصالح عامه هستند به وسیله دست پنهان سیاسی به پیشبرد مصالح خصوصی سوق داده می‌شوند».

فریدریش هایک نیز به ویژه در کتاب *بنیاد آزادی*[1] برنامه‌ریزی متمرکز و دخالت دولت در اقتصاد را عامل اصلی پیدایش توتالیتاریسم و محدودیت در آزادیهای فردی تلقی کرده است. به نظر هایک برای نیل به توسعه و رشد واقعی باید موانعی را که حکومت بر سر راه آزادی فرد ایجاد می‌کند از میان برداشت، قدرت حکومت را به حداقل رساند و توانائیهای جامعه و فرد را تقویت کرد. به نظر او اصل اساسی تمدن غربی، آزادی فرد است. تأکید بر ایجاد عدالت اجتماعی از طریق عمل دولتی موجب گسترش پتانسیل اجبار در جامعه می‌گردد. وظیفه دولت باید تنها مراقبت از مکانیسم تنظیم‌کننده عرضه و تقاضا باشد. با دخالت و کاربرد اجبار، آزادی فردی که لازمه توسعه است، آسیب می‌بیند. هایک همچنین به یک معنای اساسی (مانند برخی آنارشیست‌ها) تنها قانون طبیعی را قانون واقعی به شمار می‌آورد. به نظر او دموکراسی حکومت قانون است اما ممکن است قوانین خودسرانه وضع شده باشند و در نتیجه موجب تحمیل اراده خودسرانه دولت بر فرد شوند. بنابراین هایک میان دو نوع **قانون** تمیز داده است. یکی قواعد رفتار عادلانه و دیگری امریه‌های حکومتی؛ قانون واقعی با امریه حکومت فرق دارد. مصوبات مجالس قانونگذاری لزوماً قانون به معنای اول نیستند. قانون واقعی به نظر هایک اصولاً بازدارنده یا ناهی است و از این‌رو ضامن آزادی فردی و حوزه زندگی خصوصی است. قواعد اخلاقی اصولاً قواعد بازدارنده هستند، حال آنکه **قانون** مثبت مثل امریه حکومتی حدود آزادی فرد را محدود می‌کند.

رابرت نوزیک فیلسوف معاصر آمریکایی در کتاب *آنارشی، دولت ویوتوپیا*[2]

1. F. Hayek, ***The Constitution of Liberty***, New York, 1960.

2. R. Nozick, ***Anarchy, State and Utopia***. London 1974.

تمایلات نوآنارشیستی و دولت‌ستیز مدرن را به صورتی بسیار بارز بیان می‌کند. ولی آندر بر آزادی فرد تأکید می‌گذارد که جایی برای کارویژه‌های دولتی باقی نمی‌ماند. به نظر نوزیک صرف وجود دولت موجب محدویت در حقوق فردی است. نوزیک مدافع دولت حداقل[1] است. وظیفه چنین دولتی تنها حمایت از فرد در مقابل تجاوز دیگران است. نقطه عزیمت بحث نوزیک وضع طبیعی به مفهوم فلسفه کلاسیک سیاسی در غرب است، اما نوزیک وضع طبیعی را بهترین وضع آنارشیستی می‌داند. به نظر وی ـ برخلاف نظر هابز و لاک ـ تنها راه متصور، گذار از وضع طبیعی، به وضع دولتی یا مدنی نیست بلکه تشکیل انجمن‌های داوطلبانه راه‌حل بهتری است.

دولت حداقل دولتی است که در آن در بین انجمن‌های داوطلبانه، یک انجمن برای جلوگیری از تجاوز انجمن‌ها نسبت به یکدیگر قوانین حداقلی را وضع و اجرا کند. به نظر نوزیک تنها چنین دولت حداقلی قابل دفاع است. بازار آزاد اساساً نظامی عادلانه است و اصول عدالت را تأمین می‌کند، حال آنکه عدالت توزیعی دولتی اصول اساسی عدالت را نقض می‌کند. هر وضع توزیع ثروتی که در نتیجه فرآیند کاملاً آزاد مبادلات بازاری پدید آمده باشد، وضعی عادلانه است. گرفتن مالیات تنها برای انجام حداقل کارویژه‌های دولت حداقل قابل توجیه است. دولت حداقل دولتی است که در آن هر کسی می‌تواند به دنبال یوتوپیای شخصی خود برود. یوتوپیای جمعی به سلطه و اجبار و توتالیتاریسم می‌انجامد.

۲. گرایش رادیکال

از سوی دیگر در تفکر رادیکال به ویژه در بقایای مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی جدید شیوه‌های سلطه‌ستیزانه در مبارزه و عمل فرهنگی مورد تأکید قرار گرفته است. یکی از مسائل عمده‌ای که متفکران مارکسیست را به خود مشغول داشته مسأله قدرت فزاینده دولت مدرن همراه با دخالت گسترده دولت در هدایت و تنظیم اقتصاد و زندگی اجتماعی به طور کلی بوده است. از سوی دیگر

1. The Minimal State

این تحول با حزب وصل طبقه کارگر به عنوان نیروی رهایی‌بخش جامعه سرمایه‌داری در درون نظام مستقر همراه بوده است. بنابراین جنبش سوسیالیستی در نیل به اهداف خود ناتوان بوده است. در نتیجه برخی به جستجوی فضاهای تغییر و رهایی در بخش‌های دیگر جامعه مدنی از جمله در درون جنبش زنان، جنبش‌های روشنفکری و جز آن پرداخته‌اند. طبعاً در چنین گرایشی نگرش‌های لنینیستی و تأکید بر نقش حزب و قبضه قدرت و درهم شکستن ماشین دولتی از طریق اجبارآمیز دیگر معنایی نداشته است. در عوض، مبارزات طبقاتی گرایش فرهنگی و آموزشی یافته و هژمونی ایدئولوژی بورژوایی به عنوان هدف اصلی حمله مورد توجه قرار گرفته است. از دهه ۱۹۲۰ به بعد مطالعات فرهنگی مارکسیستی با آثار **گئورگ لوکاچ** در زمینه آگاهی طبقاتی و نوشته‌های **آنتونیو گرامشی** در خصوص نقش اجتماعی روشنفکران و هژمونی ایدئولوژیک و سرانجام در آثار مکتب فرانکفورت و به‌ویژه **هربرت مارکوزه** درباره ایدئولوژی در جامعه صنعتی پیشرفته، گسترش یافته بود. بدین‌سان مبانی **مارکسیسم غرب** تکوین یافت که در آن به مسائل و شیوه‌های فرهنگی مبارزه و تقویت اساس فکری و فرهنگی جامعه مدنی توجه شده است.

تأکید بر تحلیل فرهنگی و نقد ایدئولوژی در این گرایش معطوف به تبیین چگونگی استمرار سلطه طبقاتی و شیوه‌های مبارزه با آن بوده است. بدین‌سان به طور کلی شیوه‌های سلطه‌آمیز مبارزه و سازماندهی و عمل سیاسی جای خود را به نگرش‌های سلطه‌گریز و عمل فرهنگی داده است. در اینجا در همین رابطه اشاره‌ای به نظریهٔ انتقادی **یورگن هابرماس**، متفکر آلمانی می‌کنیم.[1]

هابرماس نظریه‌پرداز و فیلسوف سیاسی ـ اجتماعی معاصر آلمانی و وارث مکتب فرانکفورت از دیدگاهی رادیکال، اندیشه سلطه‌ستیزی و جامعه‌سالاری را پیش کشیده است. به نظر هابرماس مهمترین تحلیلی که کارل مارکس درباره جامعه نوین به دست داده است تحلیل سازمان قدرتی است که عقل را سرکوب

۱. برای تفصیل این مطلب رجوع کنید به گفتار ششم همین کتاب، تحت عنوان: مکتب فرانکفورت: نگرش انتقادی، نقد آیین اثباتی و نقد جامعه نو.

می‌کند، هر چند نیروی عقلانیت با سیر عمل تفاهمی و ارتباط عقلانی انسان دوباره زنده می‌شود. هابرماس بر اساس نظریه انتقادی خود و ترمیم نظریات مارکس، وبر و متفکران مکتب فرانکفورت، دو حوزه اصلی در حیات اجتماعی انسان تمیز می‌دهد که از یک دیدگاه با دو حوزه مورد نظر در این مقاله یعنی دولت و جامعه مدنی منطبق است: یکی حوزه عمل یا عقل ابزاری (عرصه سلطه سیاسی و مالکیت) و دوم حوزه عمل ارتباطی یا عقل ارتباطی و تفاهمی که حوزه زبان و کلام و مهارت‌های ارتباط عقلانی و بین‌الاذهانی است. جامعه مدنی که مظهر عینی این حوزه است، در واقع عبارت است از شبکه اجتماعی ارتباط و تفاهم و عمل ارتباطی و بین‌الاذهانی. از این دو حوزه از نظر تاریخی و واقعی حوزه ابزاری (اقتصاد و دولت) نیرومندتر بوده است، در حالی که حوزه عمل ارتباطی یا فرهنگی، پراکنده و منقطع است. در جامعه معاصر، سلطه قدرت سیاسی و اقتصادی موانع بزرگی بر سر راه گسترش حوزه عقل ارتباطی یا جامعه مدنی فراهم کرده و به جای آن عمل ارتباطی ابزاری و غیرعقلانی را مستقر ساخته است. به عبارت ساده‌تر سلطه سیاسی در تار و پود جامعه مدنی دویده است؛ روابط قدرت، شبکه اجتماعی ارتباط و تفاهم عقلانی را مورد هجوم قرار داده است. سازمان قدرت سرکوبگر توانائی‌های حوزه عمل ارتباطی است؛ در نتیجه، سلطه‌گری رگه‌های اصلی حوزه فرهنگ را تشکیل می‌دهند.

هابرماس در برخی از آثار خود از حوزه ابزاری به عنوان سیستم (یعنی شبکه قدرت و پول) و از حوزه عمل تفاهمی یا جامعه مدنی به عنوان جهان زیست یاد می‌کند. به نظر او در جامعه معاصر حوزه‌های گسترده‌ای از جهان زیست در درون سیستم حل شده و برحسب مقتضیات سیستم سیاسی ـ اقتصادی بازسازی گردیده است. درنتیجه سلطه سیاسی و قدرت اقتصادی اصلِ سامان‌بخش جهان زیست شده‌اند. به نظر هابرماس استقلال جهان زیست نیازمند گسترش توانایی تفاهم و عمل ارتباطی است. آزادسازی حوزه کلام و عمل عقلی و تفاهمی و ارتباطی یعنی حوزه جامعه مدنی از چنگال سلطه سیاسی و قدرت اقتصادی، راه‌حل هابرماس برای سالم‌سازی جامعه یا توسعه است.

جامعه توسعه‌یافته جامعه‌ای است که هر چه بیشتر در آن ساخت ارتباط و

تفهیم و تفاهم و کلام قوت یابد و چنین تحولی به معنی تحکیم و تقویت جامعه مدنی است. در مقابل، جامعه ناسالم در زمینه ارتباط و عمل بین‌الاذهانی کمبود دارد. راه حل نهایی برای انسانیت از نظر هابرماس این است که حوزه ابزاری سلطه و قدرت، تابع منطق حوزه تفاهمی و عقل ارتباطی گردد. تنها در این صورت ساخت آمریت و سلطه درهم شکسته می‌شود. زبان و مهارت‌های کلامی و ارتباطی لازمه ایجاد جهانی عقلانی است. ارتباط کاملاً آزاد و فارغ از سلطه تنها در حوزه منطق و تکلم و زبان ممکن است. تجدید توانایی عقل ارتباطی و قدرت کلام به جای قدرت ابزار و سلطه و زور در اندیشه هابرماس به مفهومی روشن‌تر به معنی تقویت جامعه مدنی در مقابل سلطه دولت است.[1]

به طور کلی در طی قرن بیستم نقش دولت مدرن، چه به شکل توتالیتاریسم و چه به صورت دولت رفاهی، در زمینه‌های اقتصاد، فرهنگ، جامعه، آموزش، برنامه‌ریزی و غیره افزایش پیدا کرد. از یک سو توتالیتاریسم به عنوان راه نوسازی موجب پیدایش ساخت سیاسی و صنعت مدرن و انباشت سرمایه در بخشی از جهان شد. از سوی دیگر بحران در سرمایه‌داری به پیدایش ساخت دولت رفاهی انجامید.

افزایش نقش دولت در همه جا، نتیجه بحران در روند انباشت سرمایه و یا بروز گسست در نظام سرمایه‌داری بوده است. با این حال چنان که بحران اقتصادی دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ نشان می‌دهد، دخالت‌های گسترده دولت‌ها در اقتصاد ضرورتاً نمی‌تواند تعادل مطلوب را ایجاد کند. مشکلات ناشی از دخالت دولت‌ها در اقتصاد در رابطه با کارایی اقتصادی، تخصیص منابع، رشد ناموزون، مدیریت دولتی و غیره به اندازه کافی به وسیله اقتصاددانان مورد تحلیل قرار گرفته است. هدایت و فرماندهی اقتصاد در جهت تأمین رشد و تثبیت و اشتغال کامل از طریق برنامه‌ریزی و تنظیم سرمایه‌گذاری، ضرورتاً ضامن برقراری تعادل نیست. این خود ناشی از ویژگی‌های متعارض ساخت دولت مدرن است. دولت مدرن موظف به انجام کارویژه‌های متعارضی است و باید در عین حال به تضمین

1. See: Pusey, ***Jurgen Habermas***, London, 1987, pp. 26-105.

تداوم انباشت سرمایه، جلب وفاداری عمومی و (ظاهراً) داوری بیطرفانه در میان علائق گوناگون اجتماعی بپردازد. به عبارت دیگر دولت مدرن دارای سه چهره یا بعد عمده است:

۱. چهره ایدئولوژیک که به موجب آن قطع نظر از محتوای ایدئولوژی باید به جلب حمایت و اجماع عمومی بپردازد و همچون مؤسسه‌ای عمومی ظاهر شود.

۲. چهره بوروکراتیک و دیوانسالارانه که به موجب آن می‌باید تابع عقلانیت صوری بوروکراسی و ضوابط قانونی رسمی باشد.

۳. چهره اقتصادی که به موجب آن قطع نظر از نظام اقتصادی مستقر و علی‌رغم ابعاد ایدئولوژیک و بوروکراتیک می‌باید علائق اقتصادی گروههای استراتژیک در درون جامعه را تأمین کند و در رابطه با گروههای قدرت اجتماعی مآلاً همچون مؤسسه‌ای خصوصی ظاهر شود.

بدین سان دولت مدرن تابع سه منطق در سیاستگذاری است، لیکن منطق ایدئولوژیک و منطق بوروکراتیک سرانجام به وسیله منطق علائق مادی محدود و یا مخدوش می‌شوند. منطق ایدئولوژیک در هر نظامی سطح توقعاتی در زمینه مشارکت و بهره‌مندی عمومی ایجاد می‌کند که برآوردن آنها به طور کامل بر طبق منطق چهره سوم قدرت میسر نیست. منطق بوروکراتیک و عقلانیت صوری نیز نمی‌تواند در مقابل ضرورت تضمین علائق مادی خاص تاب مقاومت بیاورد و حتی ممکن است برخلاف استدلال وبری، بوروکراتیزه شدن زندگی سیاسی به تدریج زائد به شمار آید. بدین سان چهره ایدئولوژیک و بوروکراتیک دولت مدرن بتدریج در مواجهه با روابطش با علائق اجتماعی رنگ می‌بازد.[1] تاکنون دخالت دولت‌ها در زندگی اقتصادی و اجتماعی در همه جا بعد ایدئولوژیک و بوروکراتیک دولت‌ها را تقویت کرده است. با این حال مشکلات و ناکامی‌های ناشی از این دخالت‌ها، از نقطه‌نظر اجتماعی و سیاسی موانعی بر سر راه تأمین رفاه عمومی و ایجاد انگیزه‌های لازم برای جلب وفاداری جامعه و تضمین

1. See. C. Offe, ***Contradictions of the Western State***, London 1984.

مشروعیت دولت ایجاد می‌کند. به ویژه با گسترش علائق عقلانی یا مادی در حوزه ایدئولوژی و مشروعیت دولت‌ها و وابسته شدن مشروعیت به علائقی چون مصرف، امنیت و فراغت به نحوی فزاینده (همراه با تضعیف علائق غیرعقلانی یا سنتی مشروعیت سیاسی) دولت اقتدارطلبی که کارایی کافی در رفع بحران‌ها ندارد، نمی‌تواند از تداوم مشروعیت خود مطمئن باشد. واکنش دولت‌ها در شرایط بحران خواه بحران اقتصادی یا بحران اجتماعی ـ سیاسی (وفاداری و مشروعیت) معمولاً به دو صورت ظاهر می‌شود: یکی انبساط ایدئولوژیک همراه با گسترش دخالت دولت در جامعه و اقتصاد (چه به صورت دولت رفاهی و یا توتالیتاریسم راست یا چپ) و دیگری انقباض ایدئولوژیک و محدود شدن حیطه اقتدار دولتی.

به نظر می‌رسد همچنان که گسست یا تأخر در روند انباشت سرمایه و یا بحران سرمایه‌داری شرایط انبساط ایدئولوژیک و گسترش قدرت دولتی را فراهم کرد، بحران‌های متداخل دولت مدرن[1] یعنی بحران اقتصادی، بحران هدایت عقلانی بوروکراتیک و بحران مشروعیت فایده‌گرایانه در اواخر قرن بیستم زمینه انقباض ایدئولوژی و قدرت دولتی را فراهم کند.

---

1. See. J. Habermas, ***Legitimation Crisis***, London 1976.

۱۹
سرگذشت نظریه وابستگی و توسعه‌نیافتگی:
بلوغ فکری آندره گوندرفرانک

آندره گوندرفرانک از نخستین نظریه‌پردازانی است که توسعه و توسعه‌نیافتگی را از دیدگاه وابستگی اقتصادی و استثمار بین‌المللی نگریسته و با نوشتن بیش از ۳۰ کتاب و ۳۰۰ مقاله، طی سالهای ۱۹۵۵ تا ۱۹۹۰ اعتبار علمی و شهرت جهانی به دست آورده است. آثار عمده او به ۲۰ زبان مهم ترجمه شده است. با این حال، آرا و عقاید گوندرفرانک تحت تأثیر تجربیات و تحولات تاریخی دستخوش دگرگونیهای عمده‌ای شده است. وی اخیراً به خواهش برخی از همکاران خود شرح حال علمی خویش را که در واقع سرگذشت نظریه وابستگی و توسعه‌نیافتگی است به رشته تحریر در آورده است.[1] اهداف او در این نوشته، شرح و نقد نظریات خود، طی ۳۵ سال گذشته و عرضه مفهوم نوینی درباره توسعه و بحث از بحران توسعه و بحران تفکر درباره توسعه است. در این نوشته، گوندرفرانک نشان می‌دهد که ما در پایان یک دوران تاریخی قرار گرفته‌ایم و باید به ارزیابی مجدد مفهوم توسعه بپردازیم. در اینجا بر اساس همین نوشته، تحولات فکری گوندرفرانک را به اختصار توضیح می‌دهیم. اما نخست چند کلمه در شرح حال او:

گوندرفرانک در سال ۱۹۲۹ در برلین آلمان به دنیا آمد. پدر او داستان‌نویس

1. A. G. Frank, *The Development Alternatives*, vol. X NO. 3 Sept. 1990 Special Issue, pp. 5-72.

صلح‌طلبی بود که با به قدرت رسیدن هیتلر در سال ۱۹۳۳ با خانواده خود به سوئیس و سپس به ایالات متحده آمریکا مهاجرت کرد. گوندرفرانک در آمریکا اقتصاد خواند و گرایش کینزی پیدا کرد. در سال ۱۹۵۰ دوره دکتری اقتصاد را در دانشگاه شیکاگو آغاز کرد، ولی این دوره به دلایلی ناتمام ماند و بعدها وی دوباره وارد آن دانشگاه شد و رساله دکتری خود را درباره اقتصاد شوروی نوشت. در همین زمان با نوشتن مقالاتی چند در زمینه مدیریت اقتصادی، به عنوان روشنفکری رادیکال شهرت یافت. گوندرفرانک قسمت عمده زندگی خود را در سفر به سر برده و سالها در کشورهای مختلف آمریکای لاتین و بویژه در شیلی زندگی کرده است. ادبیات اقتصادی و سیاسی آمریکای لاتین سخت زیر تأثیر اندیشه‌های او در باب وابستگی و توسعه‌نیافتگی بوده است. حتی بر الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین نیز تأثیر گذاشته است. فرانک زندگی علمی و پژوهشی بسیار فعالی داشته است و حتی می‌توان گفت به طور غیرمستقیم در زندگی سیاسی کشورهای آمریکای لاتین نیز تأثیر به‌سزایی بر جای گذاشته است. وی پس از کودتای پینوشه، شیلی را ترک گفت و مدتی در موطن خویش به سر برد و اینک در هلند اقامت دارد. دیدگاه او گرچه روی هم رفته مورد بی‌اعتنایی علمای نئوکلاسیک و کینزی توسعه اقتصادی قرار گرفته، لیکن از اهمیت عمده‌ای در محافل رادیکال برخوردار بوده است.

در نوشته‌های فرانک، پیچ و خمها و تحولات عمده در طرز تفکر درباره نظریه و عملکرد توسعه ترسیم شده است. به نظر او داستان توسعهٔ اقتصادی از زمان هیوم تا مارکس، داستان عدالت و توزیع از یکسو و کارآمدی و تولید از سوی دیگر بوده است. بعدها در دهه ۱۸۷۰ نئوکلاسیکها تنها مفهوم کارآیی را حفظ کردند و این خود مصادف با پیدایش بحرانی بود که به رشد سرمایه‌داری انحصاری انجامید. در نتیجه بحران بعدی (دهه ۱۹۳۰) در اقتصاد جهانی انتخاب کینزی بار دیگر ملاحظات مربوط به عدالت را در سطح کلان مطرح کرد. با این حال کینزیها نیز توسعه جهانی و توسعه جهان سوم را در نظر نگرفتند و ملاحظات خود را به برخی از کشورهای غربی محدود کردند.

فرانک معتقد است که اندیشه توسعه اقتصادی به عنوان جزئی از مطالعات

انسان‌شناختی نخست جزئی از تلاش امپریالیسم آمریکا بود. آمریکا بویژه در رقابت با ایدئولوژی توسعه به شیوه سوسیالیستی که از جانب اتحاد شوروی عنوان می‌شد، می‌بایست اندیشه دیگری درباره توسعه عرضه کند. (نظریه ترومن و اصل چهار کمک اقتصادی او). از آن پس آمریکائیان اندیشه توسعه محافظه‌کارانه و نئوکلاسیک را آن هم از دیدگاه پراگماتیستی و امپریک شیوع دادند. توسعه به تدریج به مفهوم توسعه اقتصادی محدود شد و آن هم صرفاً به معنی رشد کمی گرفته شد. بر سردر دانشگاه شیکاگو حک شده است: علم اندازه‌گیری است. از همین جا توسعه به معنی گذار از سنت به جامعه نو و یا غلبه تدریجی بخش مدرن جامعه بر بخش سنتی تعریف شد. فرانک در آغاز بر ضد همین برداشت آمریکایی از توسعه و نوسازی اقتصادی به نوشتن پرداخت.

از جمله آثار عمده غربی که در دهه ۱۹۵۰ نوشته شد و فرانک بر ضد آنها به بحث پرداخت کتاب *مراحل رشد اقتصادی: بیانیه‌ای غیرکمونیستی* اثر والت وایتمن روستو بود که همزمان با فرانک در انستیتوی تکنولوژی ماساچوست (MIT) تحقیق می‌کرد. روستو همچنین برای سازمان سیا، در جهت تأیید اهداف ضدانقلابی و نئوکلاسیک دوران جنگ سرد پژوهشهایی انجام داد. از دیگر آثار مهم غربی، کتاب *زوال جامعه سنتی* (۱۹۸۵) اثر لرنر و نیز کتاب *جامعه ناپل* اثر دیوید مک‌لند بود.

فرانک پس از انجام برخی مطالعات انسان‌شناختی و همکاری با مارگارت مید، نویسنده و نظریه‌پرداز عمده نوسازی در آمریکا، بتدریج به این نتیجه رسید که عوامل واقعی، عدم توسعه و عقب‌ماندگی سیاسی هستند و تحول اساسی هم تنها از طریق انقلاب سیاسی صورت می‌گیرد. وی چنین نتیجه گرفت که مطالعات رایج در آمریکا ـ و از جمله مطالعات خود او ـ پاسخی به مسائل توسعه به شمار نمی‌روند. به گفته او، در واقع این مطالعات خود جزئی از مشکل بودند، زیرا می‌خواستند هم مشکل واقعی و هم راه حل واقعی را که هر دو در سیاست ریشه دارند، انکار کنند. در ادامه همین تفکرات بود که فرانک پس از انقلاب کوبا در سال ۱۹۶۰ از آن کشور و نیز از غنا و گینه دیدن کرد.

سپس وی از استادیِ دانشگاه میشیگان کناره‌گیری کرد و برای آنکه مسائل را

از داخل ببیند، به آمریکای لاتین رفت. وی در سال ۱۹۶۲ وارد مکزیک شد و به پژوهشهایی براساس تز استعمار داخلی به جای تز اقتصاد دوگانه (مفهوم رایج در مباحث توسعه غربی) پرداخت. وی سرانجام پس از دیدار از چند کشور امریکای لاتین وارد شیلی شد و در آنجا با محقق اقتصاددانی به نام مارتا فوئنتس ازدواج کرد. آن دو در آن زمان، توسعه را از دیدگاه اولویت عدالت اجتماعی بر کارایی اقتصادی می‌نگریستند. فرانک در خصوص سیاست داخلی شیلی از انقلاب و اصلاحات اجتماعی دفاع می‌کرد و از آن پس گرایشهای رادیکال انقلابی یافت. این زمان مصادف بود با انقلاب کوبا و سیاست کندی برای توسعه و رفورم در آمریکای لاتین در قالب **اتحاد برای ترقی** که چگوارا آن را **مبرزسازی** آمریکای لاتین می‌خواند. فرانک در این دوران به پیروزی راه انقلاب کوبا در حل مشکل توسعه جهان عقب‌مانده امید بسیار بسته بود. اما بعدها گفت: «البته کوبا از نظر اجتماعی توسعه پیدا می‌کرد، لیکن هیچ کس نمی‌دانست که این توسعه اجتماعی مبتنی بر توسعه بنیادهای اقتصادی هم خواهد بود یا نه». در حقیقت نهایتاً کمکهای خارجی جای انباشت سرمایه داخلی را گرفت.[1]

قضاوت بعدی فرانک این بود که در مجموع، سوسیالیسم در بسیاری از کشورها موجب توسعه اجتماعی شد اما رشد اقتصادی به همراه نیاورد. به عبارت دیگر پیدایش نوع دولت رفاه تنها نتیجه سوسیالیسم بود وگرنه اقتصاد سوسیالیستی در درون اقتصاد سرمایه‌داری جهانی بنیاد نیرومندی پیدا نکرد. فرانک پس از پیدایش شکاف میان راههای توسعه اقتصادی شوروی و چین، راه چین را پذیرفت، زیرا به نظر او انقلابی‌تر بود. وی در همین زمان مقاله‌ای درباره کمکهای خارجی و استثمار نوشت و در آن بر علیه هواداران کمکهای خارجی در آمریکای لاتین استدلال کرد. به نظر او این کشورها در حقیقت صادرکنندگان سرمایه خالص به آمریکای شمالی بودند. این مقاله سر و صدای زیادی در کشورهای آمریکای لاتین به وجود آورد. وی در همین زمینه در رابطه با ضرورت سرمایه‌گذاری خارجی در کشورهای جهان سوم پژوهشهایی انجام داد. به نظر

1. Ibid p.20.

فرانک مانع اقتصادی جدی در این کشورها نه کمبود سرمایه بلکه تقاضای غیرمؤثر و غیرکافی بازار برای سرمایه‌گذاری ملی بود. از نظر او لازمه توسعه، گسترش بازار داخلی به شمار می‌رفت.

بر اساس همین اندیشه‌ها بود که فرانک از تز دوگانگی ساخت اقتصادی ـ اجتماعی در جهان سوم به عنوان مانع توسعه به نظریه وابستگی رسید. وی سه اثر عمده نظری خود را بر ضد نظریه رایج توسعه مبتنی بر تئوریهای نئوکلاسیک و نیز بر ضد نظرات کینزی و بر ضد نظریات مارکسیسم ارتدوکسی در سال ۱۹۶۲ نوشت. به نظر فرانک همه این تئوریها، علی‌رغم تفاوتهایشان بر این عقیده بودند که توسعه‌نیافتگی وضعیت سنتی یا اساسی یا اولیه است. اساس همه این نظرات این بود که توسعه‌نیافتگی در نتیجه رفرمهای تدریجی در اقتصادهای دوگانه با توسعهٔ بخش مدرن و حذف بخش سنتی از میان خواهد رفت. برخی نویسندگان در آن زمان نظریه فرانک را موجب **تغییر در پارادیم نظری توسعه** خواندند. فرانک در نخستین اثر از آثار موردنظر، یعنی ***سرمایه‌داری و توسعه‌نیافتگی در آمریکای لاتین*** (۱۹۶۷) استدلال کرد که بر خلاف نظریه رایج توسعه، آنچه باید از میان برداشته شود، سرمایه‌داری است نه فئودالیسم. در اثر دوم، یعنی ***جامعه‌شناسی توسعه و توسعه‌نیافتگی جامعه‌شناسی*** (۱۹۶۷) برخلاف نظرات رایج علمای غرب استدلال شد که عقب‌ماندگی یک وضعیت اولیه و سنتی نیست و گفت‌وگو از مراحل رشد بی‌معنی است. فرانک در این کتاب استدلال کرد که جامعه‌شناسی جدید توسعه از لحاظ تجربی خالی از اعتبار، از لحاظ علمی نارسا و از لحاظ سیاستگزاری نیز ناتوان است.[1]

فرانک در اثر سوم که بعدها به صورت مفصل‌تری تحت عنوان، ***درباره توسعه‌نیافتگی سرمایه‌دارانه*** در سال ۱۹۷۵ منتشر شد، استدلال کرد که توسعه‌نیافتگی نتیجه وابستگی است و یا روی دیگر سکهٔ توسعه‌نیافتگی در درون نظام واحد سرمایه‌داری جهانی است. وی همچنین استدلال کرد که سرمایه‌داری لزوماً در پی فئودالیسم نمی‌آید. و سوسیالیسم تنها راه فرار از

---

1. Ibid p. 24.

استثمار و توسعه‌نیافتگی است. (به خاطر اتخاذ نظراتی رادیکال از این قبیل، وی مدت پانزده سال از ورود به آمریکا منع شد.) در مجموع به نظر فرانک ادامهٔ شرکت در نظام سرمایه‌داری جهانی تنها موجب تداوم عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی خواهد بود و عدالت و یا کارایی اقتصادی را به دنبال نخواهد آورد. بنابراین باید از سیستم سرمایه‌داری جهانی قطع پیوند کرد و به سوسیالیسم داخلیِ متکی بر خود روی آورد تا توسعه اقتصادی غیروابسته ممکن شود. (البته اینک فرانک می‌گوید که به چگونگی پیشبرد و سازماندهی و حفظ توسعه اجتماعی و اقتصادی پس از وقوع انقلاب سوسیالیستی اصلاً توجهی نکرده بود.) در طی سالهای بعد، فرانک در درون همین چهارچوب فکری تحلیلهای موردی چندی از جمله در مورد شیلی (۱۹۶۴) برزیل (۱۹۶۵) و در مورد تجارت خارجی آمریکای لاتین انجام داد و در همه آنها استدلال کرد که اگر بخواهیم معضلات کشورهای توسعه‌نیافته را دریابیم باید با تحلیل نظام جهانی شروع کنیم. این نوشته‌ها سرمشق بسیاری از نویسندگان آمریکای لاتین در مورد توسعه‌نیافتگی و وابستگی شد.

از همان آغاز، نظریه وابستگی مورد انتقاد مکاتب فکری مختلف از جمله مارکسیستهای روسی، تروتسکیستها و مائوئیستها قرار گرفت و در نتیجه این نظریه در کشورهای سوسیالیستی رواج پیدا نکرد. همچنین نظریات فرانک مورد انتقاد محافل آکادمیک و سیاستمداران مختلف قرار گرفت و وی به عنوان «تئوری‌پرداز چپ آنارشیستی، اخلالگر، شبه‌مارکسیست، انحرافگرا، ایدئولوگ تروریسم در آمریکای لاتین»[1] و غیره متهم شد. در خصوص اینکه آیا فرانک نومارکسیست و یا غیرمارکسیست است، بحث بسیاری درگرفت، اما او خود می‌گوید که هیچگاه خود را به هیچیک از این عناوین نشناخته است. فرانک اینک بر آن است که انتقادات مذکور به نقاط ضعف اصلی نظریه وابستگی توجه نکرده بودند و اینک خود او چنین نقاط ضعفی را عنوان می‌کند. انتقادات عمده‌ای که خود او بر نظریه وابستگی وارد می‌کند از این قرار است:

1. Ibid p. 36.

۱. نظریه وابستگی هرگز روشن نکرده است که چگونه می‌توان وابستگی را ریشه‌کن کرد.

۲. نظریه وابستگی به رغم گرایشهای ضدارتدوکسی خود، باز هم بر آن است که توسعه می‌بایستی در چهارچوب دولتهای ملی به دست آید و توسعه‌نیافتگی هم در همین چهارچوبها رفع شود.

۳. نظریه وابستگی باز هم مثل نظریه ارتدوکس غربی در توسعه، بر این باور است که رشد اقتصادی از طریق انباشت سرمایه به معنی توسعه است و در نتیجه، هیچ گونه سیاست و رویه‌ای دیگر را برای توسعه عرضه نکرده است.[1]

به طور خلاصه، به نظر فرانک، توسعه‌نیافتگی به واسطه وابستگی تنها جزئی از کل نظام اقتصاد سرمایه‌داری جهانی را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، وی در آثار متأخر خود به تحلیل نظام جهانی سرمایه‌داری در وجهی کلی‌تر روی آورد و کتابهای *انباشت جهانی* (۱۷۸۹-۱۴۲۹) و *انباشت وابسته و توسعه‌نیافتگی* (۱۹۷۸) را در همین زمینه نوشت. کتاب اول شامل تاریخ نظام سرمایه‌داری جهانی از کشف آمریکا تا انقلاب فرانسه است و نقش سیکلها و بحرانهای انباشت سرمایه را در توسعه و عقب‌ماندگی در سطح جهان بررسی می‌کند. کتاب دوم درباره نقش جهان سوم وابسته در انباشت سرمایه در نظام جهانی طی پانصد سال گذشته است. بر اساس همین شیوه تفکر در خصوص نظام اقتصاد بین‌المللی سرمایه‌دارانه بود که گوندرفرانک در کنفرانسی در رم در سپتامبر ۱۹۷۲ استدلال کرد که جهان وارد بحران تازه‌ای شده است و کشورهای سوسیالیستی در آستانه جذب و حل در نظام اقتصاد جهانی سرمایه‌داری قرار گرفته‌اند. وی اعلام کرد که دیگر نه تئوری وابستگی، بلکه تحلیل بحران جهانی انباشت سرمایه باید در دستور کار نظریه‌پردازان اقتصاد سیاسی قرار گیرد. وی از آن پس تا سال ۱۹۸۷ وقت خود را صرف مطالعه این موضوع کرد و کتابهای *بحران در اقتصاد جهانی* (۱۹۸۰)، *بحران در جهان سوم* (۱۹۸۱)، *تأملاتی درباره بحران اقتصادی* (۱۹۸۱) و *فراز و نشیبهای بحران جهانی* (۱۹۸۲) را نوشت.

1. Ibid p. 37.

بر طبق تحلیل فرانک، در واکنش به بحران اقتصادی اخیر سیاستهای اقتصادی نئوکلاسیک مبتنی بر **جادوی سیاست بازار** در سراسر جهان گسترش یافته است. نماینده نظری این سیاست در امریکا میلتون فریدمن بوده است. این سیاست در آن کشور از زمان ریاست جمهوری کارتر در سال ۱۹۷۷ آغاز شد و با سیاست ریگان به اوج خود رسید. در انگلیس نیز این سیاست در سال ۱۹۷۶ در زمان نخست‌وزیری جمیز کالاهان به کار گرفته شد، ولی در زمان مارگارت تاچر به اوج خود رسید. همین سیاست در شیلی، آرژانتین، اروگوئه، اسرائیل و سپس در چین و اتحاد شوروی به کار گرفته شد. به نظر گوندرفرانک بر اساس همین سیاست بود که الگوی رشد مبتنی بر صادرات درکشورهای در حال صنعتی شدن آسیای جنوب شرقی مانند کره و تایوان اتخاذ شد و تحولی در تقسیم کار بین‌المللی پیش آمد. فرانک در سال ۱۹۷۴ استدلال کرده بود که واکنش جهان سوم نسبت به بحران اقتصادی جدید جهان افزایش صادرات به بازار جهانی است و این سیاست توسط حکومتهای نظامی مورد حمایت قرار خواهد گرفت. تحولات بسیاری در کشورهایی مانند کره جنوبی، فیلیپین، تایلند، بنگلادش، پاکستان، شیلی، اروگوئه و غیره صحت این گفته را نشان داد.

از سوی دیگر، بر طبق نظر فرانک، بحران اقتصادی فزاینده، برخی سیاستهای جدید کمک به کشورهای در حال توسعه مانند سیاست تأمین نیازهای اساسی جهان سوم را که توسط سازمان بین‌المللی کار و بانک جهانی اتخاذ شده بود، ناموفق باقی گذاشت؛ در نتیجه شمار توده‌های فقیر جهان از ۶۰۰ میلیون نفر در اوایل دهه ۱۹۷۰ اینک به ۱۰۰۰ میلیون نفر رسیده است.[1] از طرفی حمایت از مفهوم نظم اقتصادی نوین جهانی که در کنفرانس کشورهای غیرمتعهد در الجزایر در سال ۱۹۷۳ در خصوص تأمین قیمتهای بهتر برای صادرات کشورهای جهان سوم، دسترسی این کشورها به بازارهای شمال و منابع مالی بیشتر در سطح جهان و مشارکت بیشتر آنها در سازمان ملل مطرح شد، خود مبین آگاهی فزاینده از مفهوم همبستگی اقتصادی در سطح بین‌المللی بود. چنین

1. Ibid p. 46.

سیاستهایی از جانب کشورهای غنی و کشورهای در حال توسعه در جهت تعدیل وضع اقتصاد بین‌المللی عرضه می‌شد. اما در عمل البته بدهکاری کشورهای در حال توسعه بویژه از سال ۱۹۸۲ به سطحی بحرانی رسید و استفاده از سیاست قرضه‌های بانکی به جای سرمایه‌گذاری کمپانیهای بین‌المللی، وابستگی خارجی این کشورها را افزایش داد. در نتیجهٔ این سیاست به نظر فرانک، هر ساله شمال، جنوب را به میزان ۱۰۰ میلیارد دلار استثمار کرده است.[۱] در طی دهه هشتاد طبق برآورد گوندرفرانک بهره وامهای جهان سوم ۶/۵٪ از تولید ناخالص ملی آنها را تشکیل می‌داده است. (در مقام مقایسه دولت آمریکا نیز ۱٪ تولید ناخالص ملی خود را صرف طرح مارشال کرد و یا غرامت جنگی آلمان در جنگ اول حداکثر به ۳/۵٪ تولید ناخالص ملی آن کشور در سالهای ۳۱-۱۹۲۹ رسید) بدین سان، هر گاه کشورهای پیشرفته‌تر صنعتی دچار بحران اقتصادی شده‌اند، استثمار کشورهای جهان سوم افزایش یافته است و این بار این استثمار به پیدایش رکود اقتصادی گسترده‌ای در جهان سوم انجامیده است و اینک نیز نوبت کشورهای اروپای شرقی است. فرانک استدلال می‌کند که امروزه در سطح جهانی، مسأله دیگر،نه توسعه بلکه مدیریت بحران اقتصادی و بحران وامها در کشورهای مقروض است و سیاستهای لیبرالی یا نولیبرالی فراکینزی در خصوص سیاستگزاری توسعه ورشکست شده‌اند.

درباره اهمیت آثار فرانک درباره بحران اقتصادی جهان نویسنده‌ای گفته است:

«در این سه کتاب آندره گوندرفرانک می‌کوشد تا از نظر تاریخی بحران جهانی فعلی را در متن بحران ساختاری درازمدت انباشت سرمایه قرار دهد و تحلیل کند. فرانک تنها مارکسیستی بود که خطرات و اثرات بالقوه این بحران ریشه‌دار را پیش‌بینی کرد و اینک ده سال پس از آن، این بحران، کشورهای سرمایه‌داری، سوسیالیستی و جهان سوم را در بر گرفته است.»[۲]

1. Ibid p. 47.

2. G Shank, "The World Economic Crisis according to Ander Gunder Frank", in *Contemporay Marixism*, 1982, Summer qoated in Ibid p.49.

فرانک، تحلیلهای خود را درباره بحران به تدریج به کشورهای سوسیالیستی نیز تسری داد و چنانکه قبلاً گفتیم وی از سال ۱۹۷۲ پیش‌بینی کرده بود که این کشورها به مرور در درون نظام اقتصاد سرمایه‌داری جهانی جذب و حل خواهند شد. به نظر او در تقسیم کار بین‌المللی، اقتصاد کشورهای سوسیالیستی موضعی فیمابین مواضع کشورهای پیشرفته صنعتی غربی و کشورهای جهان سومی خواهند داشت. در تحلیل او کشورهای اروپای شرقی هم مانند کشورهای جنوب شرق آسیا در زمره کشورهای در حال صنعتی شدن جدید تلقی شده‌اند ولی رشد آنها مبتنی بر واردات بوده نه بر صادرات. به هر حال کشورهای اروپای شرقی شدیداً مقروض شده و به اندازه کشورهای آسیای جنوب شرقی پیشرفت نداشته‌اند.

در خصوص انقلابات ۱۹۸۹ در اروپای شرقی نیز فرانک بر آن است که همین بحران اقتصادی و رکود جهانی از عوامل عمده آن انقلابها بوده‌اند. بحران اقتصادی در کشورهای سوسیالیستی حاصل: ۱) تشدید روند رشد داخلی به وسیله حکومتها. ۲) وارد شدن بحران اقتصادی و تورم از غرب از طریق سیاست رشد مبتنی بر واردات سالهای دهه ۱۹۷۰ بود. در نتیجه، مصونیت این نظامهای اقتصادی در مقابل نابسامانیهای نظام سرمایه‌داری جهانی از بین رفت و تورم، بیکاری و سیکلهای رکود به درون آنها راه یافت. با این حال، فرانک معتقد است که الگوی توسعه شرق در مقام مقایسه با راه توسعه سرمایه‌دارانه جنوب (مثل شرق آسیا) چندان سرکوبگرانه و غیرعادلانه نبود و کشورهای اروپای شرقی بیش از کشورهای اقتدارطلب سرمایه‌داری تحول ایجاد کردند.

فرانک همچنین با توجه به بحران نظام اقتصاد جهانی، امکان پیدایش تحولاتی در بلوک‌بندیهای سیاسی اقتصادی جهان را از سال ۱۹۷۲ پیش‌بینی کرده بود و بویژه از ضرورت اقتصادی تکوین قدرت یک‌کاسه اروپایی و پیدایی شکاف در درون ناتو سخن گفته بود. تحولات ۱۹۸۹، پیامدهای عمده‌ای برای مسائل و مباحث توسعه داشته‌اند. از سال ۱۹۸۷ به بعد اصلاحات ضدمائویی در چین شروع شده بود. در نتیجه اقداماتی در جهت خصوصی کردن اقتصاد و بر ضد مالکیت اشتراکی در کشاورزی آغاز شد. همچنین روابط اقتصادی چین با

غرب گسترش یافت. اما در نتیجه اینگونه اصلاحات، عدم اشتغال، تورم و نابرابری درآمدها افزایش یافت. بدین‌سان چین وارد اتحاد غیررسمی اقتصادی واشنگتن ـ توکیو ـ پکن شد. با توجه به تحولات مشابه و شدیدتر در اتحاد شوروی، گوندرفرانک در سال ۱۹۸۸ چنین نتیجه‌گیری کرد: «نمی‌توان در این خصوص شک کرد که هم از نظر اقتصادی و هم از نظر سیاسی کشورهای سوسیالیستی به سرعت در حال جذب و حل شدن در تقسیم کار بین‌المللی جهان سرمایه‌داری هستند و همزیستی مسالمت‌آمیز میان دولتهای سوسیالیستی و سرمایه‌داری ضرورتاً برقرار می‌شود... کشورهای سوسیالیستی نتوانسته‌اند برای خود یا برای جهان سوم تقسیم کار و بازاری نیرومند به عنوان بدیلی در مقابل تقسیم کار سرمایه‌داری جهانی به وجود آورند.»[۱] سوسیالیسم به کشورهای جهان سوم تنها از نظر روبنایی (سیاسی) یاری رسانده بود و هیچگونه راه دیگری از حیث زیربنایی اقتصادی به آنها عرضه نکرده بود. اینک در این کشورها به نظر فرانک «مشکل واقعی توسعهٔ اقتصادی نه مشکل سرمایهٔ انسانی یا سایر سرمایه‌ها یا ساخت اجتماعی یا ارزشها و ایدئولوژی بلکه ارز خارجی است.»[۲]

در آثار اخیر فرانک، نگرش او درباره توسعه وسعت بیشتری یافته است. وی توسعه جهانی را یک فرآیند بسیار طولانی‌تر از توسعه پنج قرنهٔ سرمایه‌داری و نظام جهانی آن تلقی می‌کند و به‌طور کلی معتقد است که از لحاظ تاریخی همواره در نظام جهانی مناطق و ملل مختلف به صورت موقتی و دوری مواضع مرکزی گرفته‌اند و این تناوب از شرق به غرب (از چین تا هند، ایران، بین‌النهرین، مصر، اروپای جنوبی، اروپای غربی، آمریکای شمالی و اینک ژاپن) در طی تاریخ در جریان بوده است. به عبارت دیگر همواره توسعه جهان ناموزون بوده است، زیرا برخی مناطق یا ملل از لحاظ اقتصادی، فنی، سیاسی و فرهنگی از دیگران ممتازتر بوده‌اند. توسعه یکپارچه و هماهنگ و همشکل و همه‌گیر جهان در یک سطح ناممکن بوده است. بنابراین سیاست توسعه یک کشور یا منطقه تنها با افزایش امتیازات آن به زیان مناطق یا ملل دیگر پیش می‌رود. بدین‌سان

1. Ibid p. 35.

2. Ibid.

نظریه گوندرفرانک از حدود یک نظریه صرفاً اقتصادی و محدود به عصر سرمایه‌داری فراتر می‌رود و به نظریه‌ای تاریخی و انسان‌شناسی تبدیل می‌شود (که قابل مقایسه با نظریه‌های مهم در فلسفه تاریخ است). بر طبق استدلال جدید فرانک، تخصص ملی یا منطقه‌ای ضروری شده است، زیرا به حکم تقسیم کار بین‌المللی نمی‌توان در همه مواضع و جبهه‌ها وضعیت ممتازی داشت. البته بهتر است کشور توسعه‌طلب در صنایع سودآور متخصص شود، ولیکن باید آگاه باشد که در نتیجه رقابت در بازار جهانی نمی‌تواند همواره این موضع را حفظ کند. بر اساس این تفسیر تازه، گوندرفرانک بر آن است که سیاست توسعه از طریق قطع پیوند با نظام اقتصاد جهانی، غیرواقع‌بینانه است. توسعه ملی منفرد امکان ندارد، هر چند در سطح جهان از نظر تاریخی، به هر حال توسعه به صورت ناموزون و ناهمشکل صورت می‌گیرد.

با این همه خطر اصلی در این فرآیند خطر حاشیه‌ای شدن برخی از کشورها، مناطق و ملل است. یعنی اینکه ممکن است آنها به طور ناخواسته دچار قطع پیوند (delink) با فرآیند جهانی توسعه شوند، به این معنا که تقاضای بازار جهانی برای منابع انسانی و طبیعی این کشورها کاهش یابد یا از دست برود. مثلاً بخشهای عمده‌ای از آفریقا که در طی فرآیند توسعه سرمایه‌داری جهان همچون لیمویی خشکانده شده‌اند، ممکن است به سرنوشت خود وانهاده شوند. همین سرنوشت، اقوام و ملل و مناطق دیگر را تهدید می‌کند. این مناطق و اقوام ممکن است همه جا یافت شوند، حتی در درون کشورهای توسعه‌یافته‌تر. به نظر فرانک، تحولات ۱۹۸۹ بی‌شک موجب تسریع حاشیه‌ای شدن میلیونها نفر در اروپای شرقی خواهد شد و این درست عکس نیات اصلاح‌طلبان در آن کشورها است که در پی دستیابی به وضعیت کشورهای توسعه‌یافته غربی بوده‌اند.

بدین‌سان فرانک بر آن است که هم اکنون یک اقتصاد و جامعه دوگانه در این مرحله از تکامل نظام جهانی در شرف تکوین است، اما این دوگانگی جدید با دوگانگی قدیم که قبلاً آن را رد کرده بود فرق دارد. دوگانگی سابق از درون کشورها دیده می‌شد و فرض بر آن بود که میان دو بخش موردنظر هیچگونه رابطه استثماری وجود ندارد. فرانک تأکید می‌کند که به درستی این نظریه

دوگانگی را رد کرده است. اما دوگانگی جدید پس از استثمار پدید می‌آید. لیموی آبکشیده و خشکیده اینک رها شده است. این دوگانگی جدید نتیجه فرآیندی است که آن را توسعه می‌خوانند؛ دوگانگی میان مللی که می‌توانند و مللی که نمی‌توانند در تقسیم کار بین‌المللی شرکت کنند. به نظر فرانک این وضعیت یک وضعیت اساسی و تغییرناپذیر است. بدین ترتیب گوندرفرانک به دیدگاهی تراژیک درباره توسعه اقتصادی جهانی رسیده و از نظر دراماتیک ـ سوسیالیستی سابق بسی دور شده است.

به نظر فرانک هیچ یک از الگوهای توسعه موجود دیگر کافی نیست. کوشش برای ایجاد نظام نوین تقسیم کار جهانی رؤیایی بیش نیست، همچنان که ایجاد نظام تقسیم کار سوسیالیستی هم رؤیایی بیش نبوده است. در جهان سوم، نه راه‌حل سرمایه‌دارانه و دموکراسی غرب نه دموکراسی اقتصادی شرق و نه راههای توسعه ملی مستقل، هیچیک راه به جایی نبرده‌اند. فرانک در آثار اخیرش به جای عرضه یک دستگاه فکری از مسائل موردی و مقطعی و به هر حال غیرتئوریک، برای ایجاد شرایط توسعه سخن می‌گوید؛ از جمله از حقوق زنان به عنوان اکثریت نوع بشر دفاع می‌کند و استدلال می‌کند که تاکنون نظریات توسعه نسبت به ساخت جنسی جامعه بی‌توجه بوده‌اند. وی همچنین از جنبشهای مربوط به محیط زیست، جنبشهای اجتماعی محلی اعم از مذهبی، نژادی، ملی، صلح‌طلب، حقوق بشر و از همه گونه تنوع در درون وحدت جامعه بشری دفاع می‌کند، بدون آنکه این مسائل را در یک دستگاه نظری به هم ربط دهد. به عبارت دیگر وی به نحوی پراگماتیستی از هر گونه جنبش اجتماعی به عنوان عوامل تعمیق و اصلاح دموکراسی قدیم و ایجاد دموکراسی مدنی حمایت می‌کند.

بدین سان امروزه در کشورهای جنوب و شرق دیگر مسأله، توسعه اقتصادی نیست بلکه کوشش برای مدیریت بحرانها در مقاطع کوتاه‌مدت، مسئلهٔ اساسی است. در غرب بویژه در آمریکا اقتصاد کینزی نظامی‌گرای ریگان، اقتصاد سرمایه‌داری را موقتاً نجات داد اما با توجه به وضعیت شرق و غرب در اوایل دهه ۹۰ هیچ گروه دیگری خواه نولیبرالها یا هواداران روشهای تثبیت یا مصلحین هوادار تحولات ساختاری نمی‌توانند هیچ راه حل دیگری برای خروج از بحران

نشان دهند، چه رسد به اینکه راهی برای توسعه عرضه کنند. با این حال بسیاری از این گروهها شکست تئوریک خود را در پشت شعار روزپسند بازگشت به بازار و خصوصی کردن کلی اقتصادی می‌پوشانند. باتوجه به این وضعیت به نظر فرانک، توسعه در چهارچوب کشور یا دولت ملی هیچ معنایی ندارد، «و در عوض تنها توسعه معنی‌دار توسعه اقتصاد و جامعه جهانی است. بنابر این سیاستگزاری برای توسعه بی‌ربط و بی‌فایده است.»[1]

بویژه به نظر فرانک عدالت و کارآیی در نظام اقتصادی غیرقابل جمع هستند. توهمات سوسیالیستی در این مورد نیز راه به جایی نبردند. سوسیالیسم در واقع تنها به معنی سوسیالیسم توسعه یعنی استراتژی انباشت سرمایه ظاهر شد و بی‌عدالتی و ناکارآمدی اقتصادی را تشدید کرد. (به اصطلاح کمونیسم دردناک‌ترین راه گذار از سرمایه‌داری به سرمایه‌داری است). گوندرفرانک در آثار دهه ۱۹۶۰ خود، سوسیالیسم را تنها راه ادغام عدالت و کارآیی اقتصادی تلقی کرده بود اما اینک بر آن است که «افسوس، نمی‌توانم به جای توهمات قدیم خود توهمات جدیدی درباره جادوی بازار را که امروزه در شرق و غرب و جنوب رایج است بگذارم.»

1. Ibid p. 10.

۲۰
از دیالکتیک تمدن‌ها تا دیالوگ تمدن‌ها

گفتم ز کجایی تو تسخَر زد و گفت ای جان
نیمیم ز ترکستان نیمیم ز فرغانه
نیمیم ز آب و گل نیمیم ز جان و دل
نیمیم لب دریا نیمی همه دردانه

انسان غربی بامدادان بر روی تختخوابی چشم می‌گشاید که منشأ آن به خاور میانه باز می‌گردد، روتختی‌اش از پنبه یا کتان و یا ابریشمی است که در هند یا خاور نزدیک و یا چین کشف شده بود. آنگاه دمپایی پوست آهوی خود را به پا می‌کند که از میراث تمدن سرخ‌پوستان است. سپس در حمام با صابونی که قوم قدیمی گل‌ها اختراع کرده بودند، خودش را شست و شو می‌کند. بعد ریش خود را به شیوهٔ سومریان اولیه می‌تراشد. لباس پوستی که بعداً به تن می‌کند ریشه در تمدن مردمان استپ‌های مرکزی آسیا دارد. کفشی که به پا می‌کند، بازمانده تمدن مصری است. کرواتی که می‌بندد شکل جدید شالی است که مردم کرواسی در قرن هفدهم به گردن می‌انداختند. شیشه پنجره‌های اتاقش را نخستین بار مصریان ساختند و چتری را که به همراه خود می‌برد بازمانده تمدن آسیای جنوب شرقی است. سکه‌هایی که در سر راه خود برای خرید روزنامه می‌پردازد، نخستین بار در تمدن لودیه ساخته شد. در رستوران در بشقابی غذا می‌خورد که بازمانده تمدن چینی است. قاشق را رومیان و چنگال را مردم ایتالیا در قرون وسطی برایش

ساخته بودند. پرتقال و گرمکی که می‌خورد به ترتیب در سرزمین‌های مدیترانه و ایران پیدا شدند، قهوه‌ای که می‌نوشد نخستین بار به وسیله مردم حبشه تولید شد. شکری که در قهوه‌اش می‌ریزد نخستین بار در هند یافت شد. آرد کیک‌های سبک اسکاندیناوی او نخستین بار در آسیای صغیر تولید شد. پس از مصرف غذا، سیگار می‌کشد که سرخپوستان آمریکایی به تمدن امروز افزودند. شکل حروف روزنامه‌ای که می‌خواند به وسیله اقوام سامی اولیه ساخته شد و کاغذ آن را مردم چین قدیم تولید کرده بودند. دوست ما پس از آنکه با مطالعه روزنامه از مشکلات سرزمین‌های غیرغربی باخبر می‌شود، با احساسی از امنیت به زبانی هند و اروپایی دعا و ثنایی نثار خدایی عبری می‌کند و شکر می‌گذارد که صد در صد غربی است.[1]



امروزه ممکن است گفتگو از گفتگوی تمدّنها اعتراضات گوناگونی از جانب گرایش‌های فکری مختلف برانگیزد. جز ابهامی که در مفهوم دو واژه گفتگو و تمدن‌ها در این خصوص است، این مشکل هم پیش می‌آید که آیا می‌توان از تمدن به صیغه جمع سخن گفت. از یک سو سنت‌گرایان تجددستیز در همه جا دنیای مدرن را جهانی بیگانه می‌یابند و سر گفتگو و سازش با آن ندارند و از این رو چنین گفتگویی را ناممکن و منتفی می‌شمارند. تجددگرایان سنت‌ستیز نیز تمدن متجدد و مدرن را تنها تمدن زنده و پویا و مولد امروز می‌دانند و بقایای تمدن‌های محتضر و مشرف به فوت را محکوم به فنا می‌شمارند. در این صورت به نظر چنین کسانی فقط با روح تمدن‌های مرده می‌توان گفتگویی داشت. به سخن دیگر از چنین دیدگاهی هر گفتگویی، گفتگویی درون‌تمدنی است؛ گفتگو زبان مشترک می‌خواهد و همین زبان مشترک را نیز تمدن غربی مدرن فراهم

---

1. R. Linton, ***The Study of Man***. (Prentice Hall, 1964) pp. 326-7.
(با اندکی تغییر و تلخیص)

آورده است.

با آنکه این دو دیدگاه به حقایقی اشاره دارند، اما می‌توان گفت که اگر طرفین سطح بحث در مبحث گفتگوی تمدّنها را بهتر دریابند، آنگاه احتمالاً اعتراضات کاهش خواهد یافت. در واقع سطح بحث مورد نظر از این قرار است که دیالوگ تمدن‌ها را باید در دیالکتیک تمدن‌ها یافت. دیالوگ در سطحی آگاهانه صورت می‌گیرد و نیازمند زبانی مشترک است اما دیالکتیک تمدن‌ها در سطحی غیرآگاهانه و یا به سخن بهتر در **ناخودآگاه** تاریخ صورت می‌گیرد. بنابراین ما اندیشهٔ دیالکتیک تمدن‌ها را در مقابل دو دیدگاه دیگر قرار می‌دهیم که اشاره‌ای هم در بالا بدانها رفت. یکی دیدگاه تمدن مسلط واحد است که بر طبق آن سایر تمدن‌ها و یا بقایای تمدن‌هایی دیگر در تمدن مسلط غرب حل خواهند شد و منطق تمدن مدرن در همه جا تسلط خواهد یافت. یکی از نمایندگان اصلی این طرز فکر آرنولد توینبی، تاریخ‌نویس انگلیسی بود که در کتاب معروف *مطالعه تاریخ* چنین می‌نویسد: «ما فرزندان تمدن غربی امروزه تنها به پیش می‌رویم و هیچ چیز جز تمدن‌های فروریخته در اطرافمان نیست... تا آنجا که ما می‌دانیم شانزده تمدن تاکنون نابود شده‌اند و نُه تمدن دیگر در حال احتضارند. با این حال ما که بیست و ششمین تمدن هستیم مجبور نیستیم به حکم کورکورانهٔ آمار و ارقام در مقابل معمای سرنوشت خویش سر تسلیم فرود آوریم.»[1] متفکران بزرگ غربی از ولتر گرفته تا مارکس از پیدایش تمدن علمی و صنعتی بزرگ و واحدی سخن گفته بودند. تمدن مسلط جدید به عنوان تمدن عقل‌پایه، فردگرا، لیبرال و تکنولوژیک توصیف می‌شد و سایر تمدن‌های دین‌پایه و یا خرده‌تمدن‌های قدیمی می‌بایست سرانجام در تمدن مدرن حل شوند. ولتر در *گفتاری در باب آداب و اخلاق ملت‌ها* (۱۷۵۶) روند تاریخ را به عنوان گذاری اجتناب‌ناپذیر از ظلمت عصر خرافات به روشنایی دوران عقل و خرد توصیف می‌کرد. اسپنسر در *اصول جامعه‌شناسی* خود قانونِ کلی تکامل را در مورد تاریخ نیز صادق می‌دانست و بر آن

1. Arnold Toyenbee, *A Study of History*, abridged by D.C. Somervell (Oxford University Press, 1946) pp. 552-4.

بود که بر طبق آن قانون، تکامل اجتماعی از وضع «تجانس بی‌تمایز به سوی عدم تجانس پرتمایز» در تمدن جدید پیش می‌رود. اگوست کنت در *فلسفه اثباتی* خود از قانون کلی ذهنیت بشر سخن می‌گفت که بر طبق آن جوامع بشری در همه زمینه‌ها و ابعاد خود از سه مرحله دینی، فلسفی و علمی می‌گذرند؛ دین دوران کودکی بشر، فلسفه دوران جوانی و علم دوران کمال اوست. کانت در *اندیشه تاریخ کلی از دیدگاهی جهانی* (۱۷۸۴) تصویری از تمدن اخلاق ـ پایهٔ مدرن عرضه کرد. به نظر او تاریخ مظهر تکامل مستمر اشکال مختلف نظم است و این اشکال لازمه پیشرفت اخلاقی بشرند. مرحله اول تکامل تاریخی با پایان وضع هابزی جنگ همه بر علیه همه از طریق تأسیس قدرت دولت‌های ملی پایان یافت. مرحلهٔ دوم باید به برقراری نظم بین‌المللی در بین دولتها بینجامد. این نظم به صورت کنفدراسیونی ملت‌ها ظاهر می‌شود و در نتیجه امکان جنگ در بین ملت‌ها از میان خواهد رفت. بدین سان تمدنی اخلاقی و عقلانی در سطح ملی و بین‌المللی پدید می‌آید. هگل نیز در *درس‌هایی دربارهٔ فلسفه تاریخ* تصویر تمدن عقل ـ پایهٔ مدرن را ترسیم می‌کند. تاریخ مظهر عقلی است که خودش را به نحوی دیالکتیکی تکامل می‌بخشد. هدف این تکامل دستیابی به آزادی خواهد بود. تمدن‌های گذشته از آزادی و عقل بهره کمتری داشتند، تمدن جدید مظهر کاملتری از تحقق مطلق در زمان است.

بطور کلی همه این متفکران به رغم تفاوت‌های موجود در دیدگاهشان، از تسلط تمدن واحد و فراگیر عقلانی، علمی و صنعتی سخن می‌گفتند و زوال تمدن‌های دین ـ پایه و سنتی را محتوم می‌شمردند. همچنان که از لحاظ مادی تمدن‌های کشاورزی جای خود را به تمدن صنعتی و فراصنعتی دادند، از لحاظ معنوی نیز تمدن‌های دین ـ پایه جای خود را به تمدن عقل ـ پایه و علم ـ پایه می‌دهند. در این میان مقاومت خرده‌تمدن‌های قدیم در مقابل تمدن فراگیر جدید مذبوحانه و گذرا خواهد بود. بطور کلی از منظر چنین دیدگاهی هر چند هم تمدن مدرن از درون تمدن سنتی پدید آمده و یا ریشهٔ تمدن‌های عقل ـ پایه از دیدگاه متفکرانی چون ماکس وبر در تمدن دین ـ پایه نهفته باشد (مبحث معروف وبر درباره ظهور سرمایه‌داری مدرن از درون جنبش اصلاح دین و مذهب پروتستان)

لیکن به هر حال تمدن مدرن واقعیتی تازه و مستقل و مولودی جدید است و در قید علت و منشأ اولیه خود باقی نمی‌ماند. همچنین از چنین دیدگاهی هر چند هم مذهب یکی از عوالم زندگی در تمدن عقل-پایه و علم-محور مدرن را تشکیل دهد، با این حال خود عقلانی می‌شود و از وجه غالب یعنی علم و عقل تأثیر می‌پذیرد.

از سوی دیگر عدم غلبه سراسری تمدن عقلگرای مدرن، بحران در عقلانیت و تجدد، مقاومت برخی خرده‌تمدن‌های دین-پایه در برابر تمدن عقل-پایه به ویژه از حیث فرهنگی و سرانجام پیدایش جنبش‌های سنت‌گرا و تجددستیز در قرن بیستم موجب شده است تا اندیشه غلبه نهایی تمدن عقلی مدرن مورد تردید قرار بگیرد. از چنین دیدگاهی تجربه اصلی کثرت تمدن‌هاست نه وحدت تمدن و این کثرت را باید به ویژه در عرصهٔ فرهنگ‌ها یافت که خود تداوم تمدن‌های دیگری هستند. گرچه ممکن است بقایای تمدن‌های قدیم سرانجام از لحاظ مادی و صنعتی در درون تمدن بزرگ مدرن حل شوند، لیکن از این دیدگاه هویت خود را در عرصه فرهنگ، دین و جهان زیست حفظ خواهند کرد و کثرت تمدن‌ها و فرهنگ‌ها هم از همین جا برمی‌خیزد. بحث کثرت فرهنگی (multi culturalism) یعنی تداوم هویت‌های چندگانهٔ فرهنگی چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی اخیراً شیوع بسیاری یافته است. مثلاً نویسنده‌ای به نام استوارت هرشبرگ در کتاب **یک جهان و چندین فرهنگ**[1] (۱۹۹۲) چنین دیدگاهی دارد. از این دیدگاه به طور کلی فرض برتری ذاتی سنت یا تمدن غرب زیر سؤال می‌رود و در مقابل بر اهمیت میراث تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر تأکید می‌شود.

در حالی که چنین دیدگاه‌هایی به کثرت فرهنگی و تمدنی با نگاهی خوش‌بینانه می‌نگرند، اخیراً برخی دیدگاه‌های دیگر پیدا شده‌اند که از نزاع تمدن‌ها سخن می‌گویند و در این خصوص راه اغراق و مبالغه می‌پویند. مثلاً هانتینگتون در مقاله معروف خود تحت عنوان **برخورد تمدن‌ها** از هفت تمدن بزرگ یعنی تمدن غربی، تمدن اسلامی، تمدن هندو، تمدن کنفوسیوسی، تمدن

1. S. Hirschberg, ***One World, Many Cultures***. (New York, 1992)

ژاپنی، تمدن ارتدوکس اسلاو و تمدن آمریکای لاتین نام می‌برد که به نظر بازیگران کشمکش‌های اصلی از اواخر قرن بیستم به بعد هستند. به نظر او بدین سان تمدن‌های دین ـ پایه قوت خواهند یافت. به نظر هانتینگتون وجه تمایز تمدن‌ها، زبان و فرهنگ و سنت ولی از همهٔ اینها مهم‌تر، مذهب است و در اواخر قرن بیستم بازگشت به خویش و آگاهی از مذهب در سطح تمدن‌ها گسترش یافته است؛ از همین رو مهمترین منازعات در دو دههٔ آخر قرن بیستم به نظر او دیگر نه بر حول مسائل علمی و ایدئولوژیکی بلکه در پیرامون هویت‌های تمدنی ـ مذهبی روی می‌دهد. وی برای اثبات این نظر نمونه‌های دست‌چین شده‌ای از درگیری‌ها و کشمکش‌های سیاسی دههٔ ۱۹۸۰ ذکر می‌کند. به نظر هانتینگتون، بر خلاف کسانی که استدلال می‌کنند که تمدن غربی یک تمدن جهانی است و بخش عمده‌ای از فرهنگ غربی به دیگر نقاط جهان تسری یافته است، در حقیقت اصول تمدن غربی یعنی فردگرایی، آزادی، قانون‌خواهی، دموکراسی، سکیولاریسم و غیره در فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگری چون تمدن‌های اسلامی، کنفوسیوسی، هندو و غیره رسوخ نکرده است. به طور کلی به نظر هانتینگتون **خودآگاهی تمدنی** رو به افزایش است و برخورد تمدن‌ها در آینده به عنوان مهم‌ترین شکل برخورد، جانشین برخوردهای ایدئولوژیکی، ملی و غیره خواهد شد. به نظر او «در آیندهٔ قابل پیش‌بینی هیچ تمدن جهان‌شمولی وجود نخواهد داشت بلکه دنیایی خواهد بود با تمدن‌های گوناگون که هر یک از آنها ناگزیر است همزیستی با دیگران را بیاموزد.»[1] بطور کلی هانتینگتون با تقلیل مهمترین تعارضات به اختلافات مذهبی و با تعریف تعارضات مذهبی به عنوان تعارضات تمدنی، بر اهمیت جدال تمدن‌ها به این معنا در آینده تأکید می‌کند.

نویسندگان دیگر نیز با علائقی متفاوت تمدن‌های موجود را تجربیات متفاوت و غیر قابل مقایسه‌ای می‌دانند که به رغم گسترش تکنولوژی و علم مدرن در آنها، از لحاظ فرهنگی و معنوی و یا دست کم از لحاظ نوع تجدد فرجام

---

۱. ساموئل هانتینگتون، *رویارویی تمدن‌ها*، ترجمهٔ مجتبی امیری، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، خرداد و تیر ۱۳۷۲.

یکسانی ندارند و هر یک شیوهٔ خاص خود را به سوی تجددی خاص خویش در پیش می‌گیرد. به نظر آنها تجددهای گوناگونی از درون سنت‌های مختلف برمی‌خیزد و یا به سخن دیگر ترکیبات گوناگونی از سنت و تجدد ممکن و متصور است. به نظر این نویسندگان، از آنجا که خود تمدن مدرن غربی از خلأ پدید نیامده بلکه حصول تجدد سنت مذهبی غرب به واسطه جنبش اصلاح دین و ظهور مذهب پروتستان بوده است، از همین رو تجدد در دیگر تمدن‌ها هم باید از صافی سنت‌های همان تمدن‌ها بگذرد و به واسطه تجدید آن سنت‌ها ممکن گردد.[1]

از دو دیدگاه عمدهٔ بالا، یکی بر وحدت به معنای بساطت تمدن و دیگری کثرت به معنای پراکندگی و تفاوت ذاتی تمدن‌ها تأکید می‌نمایید. در دیدگاه اول به رغم تفاوت‌های درونی، ظهور تمدنی علم پایه و عقل‌مدار که در آن تجربه‌های فرهنگی دیگر قابل تداوم نیستند، به حکم تکاملی تاریخی محتوم است. در دیدگاه دوم تجربه‌های فرهنگی متفاوت در کالبدهای تمدنی متکثر و پراکنده تداوم می‌یابند. اما بر اساس استدلال ما که مبتنی بر دیالکتیک تاریخی است، هیچ یک از آن دو دیدگاه، واقعیت انضمامی و کلی و کثیرالاشکال تمدن‌ها را در نظر نمی‌گیرد و این واقعیت را از دیدگاه دیالکتیک تاریخی تمدن‌ها می‌توان به خوبی دریافت. از چنین دیدگاهی تمدن‌ها همچون دیگر پدیده‌های اجتماعی و تاریخی هیچ‌گاه متصلب و لایتغیر نمی‌شوند و به اتمام نمی‌رسند بلکه همواره به واسطه تأثیرات متقابل در حال تغییرند و اشکال تازه‌ای می‌یابند. هیچ تمدنی پدیدهٔ بسیط و در خود فروبسته‌ای نیست بلکه ترکیبی از عناصر و نظامی باز است. تمدن‌ها به سخن دیگر با یکدیگر ترکیب می‌شود و تنها از طریق ترکیب است که عناصری از آنها محفوظ می‌مانند، در حالی که عناصر دیگر از میان می‌روند. به سخن دیگر هیچ تمدنی به عنوان کلیتی یکپارچه نه تداوم می‌یابد و نه از میان می‌رود. عناصر مهمی از تمدن مسیحی در تمدن غربی تداوم یافت

1. V. Randall and R. Theobald, ***Political Change and Underdevelopment***. (Macmillan, 1985) ch. 2.

ولیکن تمدن دین ـ پایه مسیحیت به عنوان کلیتی یکپارچه تداوم نیافت. تمدن‌ها در تاریخ به واسطه ارتباط اجتناب‌ناپذیری که با یکدیگر دارند قوام و تکامل می‌یابند. **روابط بین تمدن‌ها** مبحثی است که در آن به اندازهٔ کافی تفحص نشده است ولیکن به حکم شواهدی که در دست است، هیچ تمدنی در انزوای کامل به سر نبرده و به تنهایی نبالیده است. بالعکس تلفیق و ترکیب تمدن‌ها عامل اصلی تکاملی و پیچیدگیِ آنها بوده است. تمدن‌های بزرگ‌تر آنهایی هستند که عناصر پیچیده‌تر و بیشتری از تمدن‌های پیشین را در خود جای می‌دهند و سنتز تمدن‌های بیشتری هستند. تلقی هر تمدنی به عنوان پدیده‌ای منحصر به فرد و بی‌سابقه از یک سو و تصور تمدن‌ها به عنوان عوالم دور افتاده از یکدیگر خلاف واقعیتی است که دیالکتیک تاریخی تمدن‌ها باز می‌نماید. تمدن‌های متأخر بنابراین از یک حیث ادامه و فرآوردهٔ تمدن‌های متقدم‌ترند و از حیث دیگر گسستی نسبت به آنها محسوب می‌شوند. به سخن دقیق‌تر دو مقولهٔ استمرار و گسست در مقولهٔ ترکیب دیالکتیکی و سنتز گرد می‌آیند. تمدن متأخر خلاصهٔ تمدن‌های پیشین و حاوی عناصر بسیاری از آنهاست ولیکن این عناصر به شکل تازه‌ای در طبع تمدن جدید سرشته می‌شوند. از دیدگاه دیالکتیکی، اصل اساس در روابط جوامع، ملت‌ها، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و مذاهب، اصل ترکیب و گسست مستمر و اجتناب‌ناپذیری است که قطع نظر از اراده و آگاهی، به هر حال صورت می‌پذیرد. بنابراین از یک سو تصور تمدن واحد و یکپارچه و همگن و خالص که از تمدن پیشین خود یا از تمدن‌های دیگر کاملاً گسیخته باشد، غیرتاریخی و غیرواقعی است و از سوی دیگر تصور پراکندگی و یکتایی و جدایی تمدن‌ها و عدم تمایل آنها به ترکیب و ارتباط و تداخل، بر خلاف منطق دیالکتیکی تاریخی تمدن‌هاست.

نکته‌ای که باید بر آن تأکید گذاشت این است که بحث دیالکتیک تمدن‌ها به صورتی که اجمالاً آمد در سطحی متفاوت از بحث‌های رایج دربارهٔ روابط تمدن‌ها صورت می‌گیرد. برای توضیح سطح بحث شاید بتوانیم از تمثیل فرویدی خودآگاه و ناخودآگاه بهره بگیریم. بر این اساس می‌توان برای تاریخ دو سطح قائل شد. یکی **خودآگاه تاریخ** که عرصهٔ خواست‌ها و اراده‌های قومی و ملی و

روابط بین‌المللی، جنگ‌هاو ستیزها و سازش‌ها، ارتباطات سیاسی و فرهنگی و غیره است و همان سطحی است که بحث جدال و رویارویی تمدن‌ها در آن صورت می‌گیرد. دیگری **ناخودآگاه تاریخ** که **سطح** دیالکتیک تمدن‌هاست؛ سطحی است که در آن دیالوگ تمدن‌ها در پوشیدگی و در پی اراده‌های سیاسی ادامه می‌یابد و این دیالوگ نه چندان قابل مقاومت است و نه چندان می‌توان آن را به حکم ارادهٔ سیاسی بلاواسطه پیش برد. عمل ملت‌ها و اقوام و دولت‌ها و انسان‌ها به طور کلی در سطح ناخودآگاه یا در سطح تمدن‌ها به طور مستقیم صورت نمی‌گیرد. بر عکس انسان‌ها و ملت‌ها و دولت‌ها همواره در سطح خودآگاه تاریخ، یعنی در سطح روابط شخصی، روابط بین‌المللی، ارتباطات دولتی و فرهنگی و غیره عمل می‌کنند.

اما ناخودآگاه تاریخ یعنی دیالکتیک تمدن‌ها در پس رفتارهای ارادی ما، جنگ‌ها و ستیزها و... آن نهفته است. به طور خلاصه دیالکتیک تمدن‌ها در ناخودآگاه تاریخ صورت می‌گیرد. پس مورخ روابط دیالکتیک تمدن‌ها سیاستمداران و دولتمردان و اصحاب اندیشه و غیره را مخاطب قرار می‌دهد و ندا سر بر می‌آورد که: در همان سطح خودآگاه یعنی در سطح روابط دیپلماتیک، روابط دولت‌ها، روابط دانشگاه‌ها، روابط نهادهای مدنی و سازمان‌های غیردولتی و غیره گفتگو کنید؛ گفتگوی تمدن‌ها به خودی خود صورت خواهد گرفت. امروزه زندگی در همه جا خودکم و بیش مظهر دیالکتیک تمدن‌هاست؛ تنها آگاهی‌های کاذب قومی، ملی، دینی و اخیراً **تمدنی** این واقعیت را شیوه‌ای **ایدئولوژیک** واژگونه جلوه می‌دهند.

در بالا به آگاهی کاذب **تمدنی** اخیر اشاره کردیم. منظور این است که **تمدن‌گرایی** به این معنی که امروزه کسی خود را از تمدن ناب و خالص بداند، چیزی همپایهٔ نژادگرایی به این معنی است که کسی خود را از نژاد خالص و نابی بداند و به همان اندازه نیز واهی است تمدن‌گرایی، آخرین نژادگرایی قرن بیستم است. خلوص تمدنی مانند خلوص نژادی اسطوره‌ای بیش نیست و به حکم دیالکتیک تمدن‌ها ناممکن است. ما همواره در همه جا در جهانی مرکب به سر می‌بریم و واقعیت کلاً خصلتی ترکیبی و دیالکتیکی دارد. جامعهٔ امروزه نیز در عصر تجدد درست به

همین دلیل پیشرفته‌تر است که چندتمدنی‌تر است. انسان امروز نیز به همین دلیل تکامل‌یافته‌تر است که موجودی چندتمدنی است.

۲۱
جهانی شدن و حاکمیت ملی

«در دولت‌های آزاد هر کس می‌تواند دربارهٔ هر چه می‌خواهد بیندیشد و هر چه را که در اندیشه دارد، بیان کند.» اسپینوزا

مراد از جهانی شدن، مجموعهٔ فرآیندهای پیچیده‌ای است که به موجب آن دولت‌های ملی به نحو فزاینده‌ای به یکدیگر مرتبط و وابسته می‌شوند و همین وابستگی و ارتباط مشکلاتی را برای مفهوم حاکمیت ملی به معنای قدیم ایجاد می‌کند. جهانی شدن در مفهوم رایج کلمه یکی از مراحل پیدایش اقتصاد و بازار جهانی است که از قرن ۱۵ میلادی با گسترش استیلای اروپا پدیدار شد. امروزه مفهوم جهانی شدن بیشتر به ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی این فرآیند کلی اشاره دارد. از این حیث پدیده‌هایی چون گسترش ارتباط جهانی به واسطه پیشرفت‌های فنی، افزایش اهمیت نهادهای سیاسی، اقتصادی و تجاری بین‌المللی و حقوق بین‌المللی و غیرملی شدن سازمان‌های صنعتی و مالی در سطح بین‌المللی قابل توجه‌اند. یکی از مسایل عمده‌ای که فرآیند جهانی شدن برانگیخته است تأثیر بالفعل و بالقوهٔ آن بر حاکمیت و استقلال ملی بویژه در عرصه فرهنگ و زندگی اجتماعی است. افزایش قدرت بازارهای ارزی، شرکت‌های چندملیتی و بانک‌های جهانی نیز دایرهٔ اختیار و حاکمیت ملی در حوزهٔ اقتصاد را محدود می‌سازد. با گسترش ارتباطات فرهنگی نیز عرصهٔ اختیار دولت‌های ملی در زمینه رسانه‌های گروهی و از جمله مطبوعات کاهش می‌یابد.

بدین سان تودهٔ قابل ملاحظه‌ای از اقتدار در سطح جهانی و بین‌المللی در حال تشکیل است که خواه ناخواه به اقتدار سنتی دولت‌های محلی آسیب می‌رساند. در عین حال این اقتدار در سطح جهانی در بستری از ملاحظات عقلانی و عمومی تکوین یافته که معطوف به تأمین صلح، تضمین حقوق بشر و جلوگیری از خودسری‌های دولت‌های محلی است. به عبارت دیگر مفهوم جهانی شدن را نمی‌توان ساده‌لوحانه در مفهوم قدیمی امپریالیسم خلاصه کرد که ظاهراً بر بستری از ملاحظات نفع‌طلبانه و سلطه‌جویانه استوار بود. در اینجا نخست شاخص‌های جهانی شدن و سپس تأثیر آن بر حاکمیت و استقلال ملت‌ها را بررسی می‌کنیم و در پایان نیز به امکانات گسترش آزادی ارتباطی و مطبوعاتی در سایهٔ فرآیند جهانی شدن اشاره می‌کنیم. به نظر می‌رسد که مبانی نظری گسترش اقتدار بین‌المللی در عرصه‌های سیاسی، حقوقی و فرهنگی، رابطهٔ نزدیک و مستقیمی با گسترش حقوق و آزادی‌های مدنی داشته باشد. این ارتباط به واسطهٔ مهار کردن خودسری‌های دول محلی ممکن می‌گردد. البته این بحث مبتنی بر این مفروض است که تمدن جدید به تکوین عقلی جهانی انجامیده است که مبتنی بر ملاحظات اخلاقی و انسان‌دوستانه مدرن است و در حوزه‌های مختلف حقوق بین‌المللی، جامعه مدنی جهانی، جنبش محیط زیست و سازمان ملل و غیره تجلی می‌یابد. اینک به نظر می‌رسد که در پرتو این عقل جهانی، تمدن عقل ـ پایهٔ مدرن واحدی در سطح جهان در حال شکل‌گیری است که مبانی فکری و فرهنگی آن با تمدن‌های محلی پیشین متفاوت است. جهانی شدن همان ظهور تمدن جهانی عقل‌پایه مدرن است. فردیت، حقوق انسانی، هویت انسانی (بجای هویت‌های جزئی) عقلانی است. برابری و آزادی، ویژگی‌های اصلی این تمدن عقل‌پایهٔ جدیدند. روی هم رفته دوران قدیم دوران دروغ و فریب، توهم و خیالپردازی، بی‌سرپرستی انسان و جهل و نادانی و تبعیض بود. در مقابل جهان جدید مصرّ اثبات و ابطال، کسب تعیین علمی، تسخیر طبیعت و سرپرستی عقلانی انسان برای تأمین حقوق و آزادی‌های وی خواهد بود. بی‌شک خاطرات مردگان بر دوش زندگان سنگینی می‌کند و حرکت را کند می‌سازد و گهگاه نیز هیولای خشونت و جنگ بار دیگر در قالب هویت‌های جزئی (نژادی، ملی،

تمدنی) در قالب نهضتهایی چون فاشیسم سر بر می‌آورد و با برافروختن جنگ‌های خانمانسوز به دستاوردهای تمدن عقل ـ پایهٔ مدرن آسیب می‌رساند. متأسفانه ابهام تازه‌ای در فلسفه قرن ۲۰ بروز کرده که به موجب آن گناه فاشیسم و توتالیتریسم به عهدهٔ عقل مدرن و روشنگری گذاشته می‌شود، غافل از آنکه اسطوره‌های نژادی، ملی، مذهبی و غیره خود را در لباس مبدل عقل مدرن باز نموده‌اند. اما آنچه امانوئل کانت به عنوان ویژگیهای اصلی تمدن اخلاق‌پایه و عقل‌محور مدرن عنوان می‌کرد همان است که امروزه در فرآیند جهانی شدن در حال تکوین است. به نظر کانت تاریخ صحنه تکامل دائمی انواع مختلف نظم است که لازمه پیشرفت اخلاقی انسانیت‌اند. مرحله اول تکامل تاریخی با پایان وضع هابزی جنگ همه بر ضد همه و برقراری نهاد دولت ملی پایان یافت. مرحله دوم تکامل تاریخی به نظر کانت به استقرار نظم و صلح بین‌المللی میان دولت‌های ملی می‌انجامد که بیشتر در وضع جنگ هابزی به سر می‌برده‌اند. در نتیجه این تکامل عقلانی و اخلاقی جهانی و تازه‌ای در جهان گسترش می‌یابد. همچنانکه هوا و هوس‌های فردی با تشکیل دولت ملی تابع قانون و اخلاق شد، به همین سان با استقرار صلح جهانی، هوا و هوس‌های ملی تابع قانون عقلانی و اخلاقی در سطح جهانی می‌گردد. طبعاً همچنانکه در سطح داخلی افراد ممکن است نقض عهد کنند و میثاق قرارداد اجتماعی را بشکنند و برخلاف مصلحت عموم عمل کنند، در سطح بین‌المللی نیز دولت‌های ملی ممکن است با توسل به بهانه‌های مختلف مقتضیات عقل عمومی جهانی و تبعات آن یعنی حقوق بشر، آزادیهای فردی، شأن شهروندی اتباع خود و غیره را نقض کنند و بدین سان از مسیر مصلحت عقل جهانی خارج شوند. ممکن است مخالفان تجدد و روشنگری چنین چیزی را توتالیتریسم عقلانی نوینی بخوانند که در پی بهنجارسازی و یکسان‌سازی انسان مدرن است اما از نظر خود چنان منتقدانی انسان تنها در مقابل انتخاب انواعی از توتالیتریسم قرار دارد که از آن جمله است توتالیتریسم سنت‌های محلی و قبیله‌ای که همیشه ناقض حقوق اساسی انسان بوده‌اند.

شاخص‌های جهانی شدن

فرآیند جهانی شدن را معمولاً در چهار حوزهٔ فنی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مطالعه می‌کنند. در حوزهٔ فنی و تکنولوژیک از وقوع انقلاب صنعتی سوم سخن می‌رود. انقلاب صنعتی اول در ۱۷۵۰ تحولی در تکنولوژی تولید بود، انقلاب صنعتی دوم در نیمه دوم قرن ۱۹ رخ داد و تحولی در تکنولوژی توزیع و ارتباط ایجادکرد و سرانجام انقلاب صنعتی سوم در پایان قرن بیستم تحولاتی اساسی در حوزهٔ ارتباط، مصرف و اطلاعات به همراه آورده است. تکنولوژی اطلاعاتی شامل شبکه‌های اطلاعاتی کامپیوتری کمیت و کیفیت اطلاعات قابل دسترسی را به شیوه‌ای انقلابی و بی‌سابقه دگرگون ساخته‌اند. تحولات مشابهی از لحاظ سرعت انجام مراودات و بازرگانی بین‌المللی رخ داده است. تکنولوژی ماهواره‌ای موجب ظهور رسانه‌های الکترونیکی در سطح جهانی شده است. در نتیجه این تحولات فاصله مکانی و جغرافیایی معنای خود را از دست می‌دهد و حوزهٔ عمومی مشترکی در سطح جهان پدیدار می‌شود که همگان به نحو فزاینده‌ای به مسائل و موضوعات آن علاقه‌مند می‌گردند. این همان چیزی است که برخی نویسندگان **دهکده جهانی** خوانده‌اند.

در حوزهٔ اقتصاد به تبع تحولات تکنولوژیک مذکور، تغییرات بی‌سابقه‌ای رخ نموده است. جهانی شدن اقتصاد امکان اجرای اقتصادکینزی را منتفی ساخته است. دیگر فرآیندهای مالی و اقتصادی در سطح ملی تابِع ساز و کارهای داخلی و تصمیم‌گیری‌های دولت‌ها نمی‌توانند باشند. کنترل دولت ملی بر اقتصاد ملی معنای خود را به نحو فزاینده‌ای از دست می‌دهد. عناصر اصلی سیاست‌های اقتصادی و مالی ملی به نحو فزاینده‌ای جهانی می‌شوند. توفیق اقتصادی در داخل امروزه به معنی توفیق درکسب موقعیتی مطلوب در بازارهای بین‌المللی است که به نحو فزاینده‌ای به دانش، اطلاعات و تکنولوژی پیشرفته متکی می‌شوند. همچنین قدرت شرکت‌های چندملیتی یا فراملی افزایش چشمگیری یافته است. بودجه این گونه شرکت‌ها و بنگاه‌ها از بودجه بسیاری از دولت‌های ملی بیشتر است. چنین بنگاه‌ها و شرکت‌هایی بی‌دولت هستند و یعنی وابسته به هیچ دولت ملی واحد و یا بازار واحدی نیستند. در سایه امکانات و منابع مالی و

تکنولوژیکی این شرکت‌ها تقسیم کار بین‌المللی جدیدی شکل گرفته است و کل جهان به بازار این گونه شرکت‌ها تبدیل شده است. طبعاً بنگاه‌ها و شرکت‌های فراملی به نحو فزاینده‌ای از قید محدودیت‌های حقوقی ـ سیاسی قوانین ملی رهایی می‌یابند و عرصه حقوق بین‌المللی گسترش بی‌سابقه‌ای می‌یابند. چون مرزهای ملی دیگر چندان به مفهوم و معنای مرزهای فعالیت اقتصادی نیست بنابراین دیگر نمی‌توان به درستی از بازار ملی سخن گفت. گسترش اقتصاد جهانی بدین سان توانایی سیاسی دولت‌های ملی را برای کنترل و ادارهٔ امور اقتصادی خود محدود می‌سازد.

از لحاظ سیاسی با ظهور و گسترش اختیارات نهادهای سیاسی جهانی تحولات چشمگیری در حوزهٔ قدرت و حاکمیت دولت‌های ملی و ماهیت نظام بین‌المللی رخ نموده است. به عبارت دیگر عرصه‌های تصمیم‌گیری سیاسی بر فراز دولت‌های ملی در سطح جهانی رو به گسترش است. سازمان ملل متحد، بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی از جمله مهمترین بازیگران سیاسی در سطح بین‌المللی هستند که قدرت و اقتدار تصمیم‌گیری در سطح جهانی دارند. افزایش اقتدار این گونه نهادهای جهانی تا حدی نتیجه پیدایش مسایل عمدهٔ جهانی مانند مسأله لایه اوزون و گرم شدن جهان، جمعیت، محیط زیست و غیره است. رؤسای دولت‌های ملی فی نفسه نمی‌توانند حریفی برای برخورد با چنین مسائل حیاتی بین‌المللی باشند، در نتیجه استقلال عمل سازمان‌های بین‌المللی در حوزهٔ تصمیم‌گیری رو به افزایش بوده است. در مقابل استقلال عمل بسیاری از دولت‌ها در کشورهای در حال توسعه به واسطه برنامه‌های تعدیل ساختاری صندوق بین‌المللی پول محدود شده است. از سوی دیگر توسعه حقوق بین‌المللی محدودیت‌هایی را برای آزادی عمل سنتی دولت‌ها در عرصه بین‌المللی ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه اینک در پرتو کنوانسیون اروپایی حمایت از بشر و آزادیهای اساسی امکان اجرای حقوق بین‌المللی به طور دسته‌جمعی وجود دارد.

در سطح فرهنگی باید از ظهور جامعهٔ مدنی جهانی سخن گفت. جنبش‌های فرهنگی و اجتماعی بین‌المللی جزئی از این جامعه هستند و به مسائل و

موضوعاتی نظر دارند که از حدود توانایی و دید دولت‌های ملی بسی فراتر می‌روند. سازمان‌های جهانی مربوط به پاسداری از حقوق بشر و محیط زیست از آن جمله‌اند. برخی از نویسندگان از ظهور **روابط فراملی** (transnational relation) در این رابطه در مقابل مفهوم قدمی **روابط بین‌المللی** (international) سخن گفته‌اند. جامعه مدنی بین‌المللی به عنوان شبکه‌ای از سازمان‌هایی که اهداف و آرمانهایشان مرز ملی نمی‌شناسند، از مظاهر اصلی روابط فراملی هستند. اشاره‌ای به نقش سازمانهای غیرحکومتی بین‌المللی (NGOs) در این رابطه لازم است. نقش اصلی آنها گردآوری اطلاعاتی است که بتوان بطور مستقیم یا غیرمستقیم برای اعمال نفوذ در جهت رعایت حقوق بشر و آزادیهای مدنی از جانب دولت‌های ملی به کار برد. برخی از این گونه سازمانها مستقیماً در امر ترویج و پیشبرد دموکراسی درگیرند. برخی از آنها در نظارت بر صحت انتخابات فعالیت دارند. برخی دیگر به طور غیرمستقیم در امر پیشبرد دموکراسی فعالیت می‌کنند و به اموری چون رفع تبعیض از زنان و محیط زیست علاقه‌مندند. این گونه سازمانهای غیردولتی از طرق گوناگونی چونان انتشارگزارش‌ها و بیانیه‌های عمومی، فعالیت‌های تبلیغی، تأمین کمکهای حقوقی و انسان‌دوستانه و غیره برای دستیابی به اهداف خود بهره‌برداری می‌کنند.

مسأله حاکمیت دولت‌های ملی در عصر جهانی شدن

بحثی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که بر اثر فرآیند جهانی شدن حاکمیت ملی دولتها عملاً دچار محدودیت‌هایی می‌گردند، به نحوی که حکومتهای ملی دیگر نمی‌توانند مثل گذشته به وضع سیاستهای اقتصادی و مالی بپردازند، هر چند هم از لحاظ حقوقی مرجع نهایی اقتدار در قلمرو خود محسوب شوند. بدین سان با گسترش فرآیندهای جهانی شدن دولتهای ملی ابعاد مهمی از توانایی و حاکمیت خود را از دست خواهند داد و به نحو فزاینده‌ای با بازارهای جهانی، سازمانهای تجاری منطقه‌ای، نهادهای سیاسی بین‌المللی و جنبش‌های فکری جهانی روبرو خواهند شد. طبعاً میزان تأثیر به توانایی و حاکمیت کشورها و مناطق مختلف جهان متفاوت است *ولی در اصل تأثیر آن*

تردیدی نمی‌توان کرد.

مفهوم حاکمیت ملی را معمولاً به دو بعد اصلی آن تجزیه می‌کنند. یکی حاکمیت داخلی که عبارت است از صلاحیت حقوقی دولتهای ملی در وضع و اجرای قوانین در قلمرو داخلی خودشان و دیگری حاکمیت بیرونی که منظور از آن استقلال دولت‌های ملی و یا عدم تبعیت آنها از اقتدار سازمانهای سیاسی دیگر مثلاً دولتهای دیگر است. اما با توجه به فرآیند جهانی شدن این دو معنا از حاکمیت اساساً مفهومی صوری و حقوقی پیدا کرده‌اند. خودمختاری و استقلال دولتها در عمل در ادارهٔ امور خود مسأله دیگری است که دیگر از مفهوم حقوقی و کلاسیک حاکمیت قابل استنتاج نیست. ممکن است خودمختاری دولتها در عرصه‌های مختلف محدود یا مخدوش گردد بدون آنکه حاکمیت ملی آنها از لحاظ حقوقی آسیب ببیند. بر اثر فرآیندهای جهانی شدن دولتهای ملی در عمل اقتدار نهایی خود در بسیاری از حوزه‌های سیاست‌گذاری را از دست می‌دهند. **حاکمیت مطلقه** ملی بدین‌سان به مفهومی ناممکن و منسوخ تبدیل می‌گردد. دولتهای ملی دیگر نخواهند توانست به راحتی برخلاف مسیر تحولات سیاسی و فرهنگی جهان خودسرانه تصمیم‌گیری کنند. بطور کلی واقعیت نظام جهانی با مفهوم صوری حاکمیت و اقتدار دولت ملی در تعارض قرار می‌گیرد. جهانی شدن محدودیت‌های فزاینده‌ای بر عمل دولتها به عنوان بازیگران سیاسی اصلی وضع می‌کند و برخی از کارهای ویژه دولت‌های ملی به مراجع بین‌المللی منتقل می‌شود.

ارتباطات و مطبوعات

بدیهی است که دولت‌های ملی نمی‌توانند بر فرآیندهایی که بواسطه جهانی شدن از حدود اختیار و کنترلشان خارج است، به نحوی مؤثراعمال کنترل کنند و ارتباطاتْ یکی از اهمّ این فرآیندهاست. وسایل ارتباطی، امروزه اعم از وسایل مکتوب و الکترونیکی است. گسترش تکنولوژی ارتباطات چنان امکانات گسترده‌ای ایجاد کرده است که از دولت ملی در هر حیطه و وسیله‌ای هم که بخواهد اعمال کنترل کند، محتوای ارتباطی از طریق وسایل دیگر منتقل و منتشر

می‌شود. رسانه‌های گروهی کم و بیش قابل جایگزینی هستند و گرچه تلویزیون، رادیو و روزنامه‌ها پرمخاطب‌ترین رسانه‌های ارتباطی امروزند اما رسانه‌های دیگری چون کتب، مجلات، فیلم و کامپیوتر از اهمیت ارتباطی چشمگیری برخوردارند. در گذشته رادیو و تلویزیون انحصارات دولتی بودند و یا توسط وزارتخانه‌های ارتباطات و فرهنگ و یا بوسیله بنگاه‌های مستقل دولتی اداره می‌شدند. تنها در شمار معدودی از دموکراسیها رسانه‌های الکترونیکی در مالکیت بخش خصوصی بود، اما اخیراً به علت عدم امکان نظارت سراسری از دهۀ ۱۹۸۰ به بعد بسیاری از کشورها مالکیت و ادارۀ ایستگاههای رادیو و تلویزیونی از جانب بخش خصوصی را مجاز داشته‌اند. البته کنترل و نظارت دولتی بر رسانه‌های الکترونیکی همچنان به اشکال مختلف ادامه دارد اما حوزه رسانه‌های مکتوب مدتهاست که از کنترل دولتی خارج شده است. در گذشته نظام‌های بسته و استبدادی با خیال راحت‌تری می‌توانستند از نشر روزنامه‌های مستقل یا مخالف خود جلوگیری کنند اما امروزه چنین آرامش خاطری دیگر ممکن نیست. در گذشته سرکوب آزادی بیان و مطبوعات دست کم در کوتاه‌مدت موجب برقراری ثبات سیاسی شد، اما امروزه این کار حتی در کوتاه‌مدت هم موجب برملا شدن عدم مشروعیت و بی‌ثباتی اساسی رژیم‌های سرکوبگر می‌شود، زیرا نه تنها اطلاع‌رسانی از طریق رسانه‌های دیگر همچنان جریان می‌یابد بلکه خصلت سرکوبگرانه نظام‌های سیاسی نیز طبعاً برملا می‌گردد. به طور خلاصه امروزه در عصر جهانی شدن سرکوب اطلاعات و رسانه‌ها و مطبوعات نتیجه معکوس می‌دهد. در رژیم‌هایی که وسایل ارتباطی در کنترل یا مالکیت دولت قرار داشت، ساکت کردن مخالفین کار آسانی بود. اما امروزه وسایل ارتباطی به نحو فزاینده‌ای از دایرۀ کنترل دولتها می‌گریزند و خارج می‌شوند.

نتیجه

جهانی شدن در حقیقت جهانی شدن شیوۀ زندگی دموکراتیک غرب و دموکراسی لیبرالی است. گرچه موتور اصلی جهانی شدن را دموکراسیهای ثروتمند نیم‌کره

شمالی تشکیل می‌دهند و گرچه در چنین فرآیندهایی ساختارهای نابرابری در سطح جهانی به انحاء گوناگون بازتولید می‌گردند، لیکن به این دلیل نباید پیامدهای مثبت جهانی شدن را نادیده گرفت و یا آنها را در پرتو برخی پیامدهای منفی و موقت ناچیز انگاشت. فرآیند جهانی شدن حصارهای بسته دیکتاتورهای محلی، سیاسی و فکری را بسیار شکننده‌تر ساخته است. استیلای کامل دولت‌های محلی بر شیوهٔ زیست فرهنگی مردم دیگر ممکن و دست کم قابل توجیه نیست. دستگاههای ایدئولوژیک دولتی در این میان سلطه پیشین خود را از دست می‌دهند و هژمونی فرهنگی و ایدئولوژیک الیگارشی‌های محلی تضعیف می‌شود. دیگر طبقات حاکمه در دسته‌های محلی نمی‌توانند بنا به سلیقه دلبخواهانهٔ خود به آسانی حکومت کنند و فرمان برانند. فرآیند جهانی شدن محملی است که بر آن حاکمیت عقلی مدرن در مقابل سنت‌های فرسوده پیش می‌رود. تضعیف فزایندهٔ حاکمیت ملی در فرآیند جهانی شدن دست کم در مورد نظام‌های خودکامهٔ محلی به سود مطالبات دموکراتیک تمام خواهد شد. فرآیند جهانی شدن به تضعیف انواع ناسیونالیسم‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی می‌انجامد و چنین ناسیونالیسم‌هایی خود اغلب دستاویز استقرار نظام‌های سیاسی بسته بوده‌اند و تهدیدی برای صلح به شمار می‌رفته‌اند.

ایران

۲۲
ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروههای حاکم در دورهٔ پهلوی

در هر جامعه‌ای، ایدئولوژی و نگرش سیاسی گروه حاکم و یا به سخن دیگر گفتمان مسلط، قطع نظر از اینکه از چه سرچشمه‌هایی پدید آمده باشد ـ نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در توسعهٔ سیاسی دارد. بر این اساس، تغییر در ایدئولوژی و نگرش گروه حاکم نیز بر روند توسعهٔ سیاسی مؤثر است. در واقع، ایدئولوژی و نگرش سیاسی، متغیرِ واسطی در ایجاد شرایط توسعه سیاسی است. با این حال ایدئولوژی‌ها و نگرشهای سیاسی، بویژه نزد گروه حاکم، منشأ عمل و رفتار سیاسی هستند و ممکن است نسبت به رقابت و مشارکت سیاسی، مساعد یا نامساعد باشند. دربارهٔ ایران، فرهنگ و نگرش سیاسی گروه‌های حاکم به دلایل عمیق تاریخی و اجتماعی و روانشناختی، نگرشی پاتریمونیالیستی بوده که در آن، ساخت قدرت به عنوان رابطه‌ای عمودی و آمرانه از بالا به پایین میان حکام و مردم تصور می‌شده است. شکل نهادی این رابطهٔ قدرت عمودی و پدرسالارنه ممکن است در طی تاریخ ـ به ویژه در قرن بیستم ـ دگرگون شده باشد؛ اما رابطهٔ قدرت، علی‌رغم ورود عناصر تازه‌ای در آن، اساساً دگرگون نشده است.

چنانچه بپذیریم که ساخت و رابطهٔ قدرت در سطح زندگی سیاسی، تابعی از نوع تصور از قدرت در سطح زندگی اجتماعی و خانوادگی است، در آن صورت باید تغییر در نگرشها و ایدئولوژی‌های گروه‌های حاکم را در گرو تغییرات ژرفتر اجتماعی بدانیم. منابع و سرچشمه‌های ایدئولوژی قدرت

عمودی و یکجانبه در ایران، متنوع و متعددند و این ایدئولوژی علاوه بر ساختار خانواده، با سنن مذهبی این سرزمین و ساختار اجتماعی سنتی و شیوهٔ استبداد شرقی نیز در پیوند بوده است. در همین رابطه، قداست از ویژگیهای اصلی قدرت سیاسی محسوب می‌شده است. بر طبق الگوی قدرت سنتی، مردم، اتباع حاکم تلقی شده و حقی برای رقابت و مشارکت نداشتند. طبیعی است که رابطهٔ تابعیت صرفاً با تغییر واژگان (از اتباع به شهروندان) و یا با نوشتن قانون اساسی، یکباره از میان نمی‌رود، بلکه با وجوه مختلف حیات اجتماعی (در سطح خانواده، مذهب و غیره) پیوند دارد. بدون تغییر این رابطه اساسی تابعیت، پارلمان و حزب و قانون اساسی معنای واقعی خود را نخواهد یافت. از سوی دیگر، برخی تحولات جدید در قرن بیستم، فروپاشی همبستگی سنتی و نیاز به ایجاد همبستگی فراگیر در قالب ایدئولوژیهای مختلف و نیز ضرورت ایجاد تحول از بالا در ساخت اجتماعی و اقتصادی، ایدئولوژی و نگرش آمرانهٔ گروههای حاکم را تشدید کرده است. یکی از تبعات نگرش پاتریمونیالیستی، تصور مخالفان سیاسی به عنوان دشمنان بوده است. از این رو، سیاست اغلب به معنای «فن از میدان به درکردن دشمنان و رقبا» تلقی شده است تا به عنوان هنر جلب همکاری و سازش. طبعاً فرهنگ سیاسی و گرایشهای ایدئولوژیک هر گروه حاکمی در متن فرهنگ سیاسی و عمومی جامعه بهتر قابل فهم است. بدین لحاظ، در اینجا اجمالاً به بحثی کلی از فرهنگ سیاسی ایران نیز می‌پردازیم، اگرچه باز باید تأکید کرد که بر طبق فرض اساسی ما، نگرش و ایدئولوژی گروه حاکم از حیث تقویت یا تضعیف شرایط توسعه سیاسی به معنای مشارکت و رقابت ـ دست کم در کوتاه‌مدت ـ تعیین‌کننده‌تر از فرهنگ سیاسی عمومی است.[1]

---

۱. برای بحث نظری، ر.ک:
Dahl, ***Polyarchy,*** pp. 128-140; C. Pateman, "Political Culture, Political Structure and Political Change." ***British Journal of Political Science,*** Vol. 1, p. 290.

فرهنگ سیاسی آمریت / تابعیت

ایدئولوژی و نگرش گروههای حاکم در ایران قرن بیستم، بر طبق استدلال اصلی ما یکی از موانع توسعهٔ سیاسی به معنی گسترش مشارکت و رقابت سیاسی را تشکیل می‌دهد. ریشه‌ها و مبانی و عوامل تقویت‌کنندهٔ این گونه نگرش را، چنانکه گفته‌ایم، هم باید در فرهنگ سیاسی به طور کلی و هم در مقتضیات سیاسی تاریخ معاصر ایران جستجو کرد. اساساً فرهنگ سیاسی یکی از پشتوانه‌های نگرش و ایدئولوژی گروه حاکم است. طبعاً فرهنگ سیاسی، تغییرناپذیر نیست، اما ممکن است فرهنگ سیاسی عمومی، تحولات عمده‌ای یافته باشد و با این حال، نگرش و ایدئولوژی گروه حاکم، همچنان برای توسعهٔ سیاسی نامساعد باقی بماند. بدون پیدایش تحول مناسب در ایدئولوژی گروه‌های حاکم، بویژه نسبت به مشارکت سیاسی، افزایش تقاضای مشارکت به تنش و از هم گسیختگی سیاسی می‌انجامد. فرهنگ سیاسی ایران به دلایل مختلف و پیچیده ـ که تفصیل آنها از عهدهٔ این مقاله خارج است ـ فرهنگ تابعیت در مقابل فرهنگ مشارکت بوده است[1]، و مجاری جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری، روی هم رفته این نوع فرهنگ را تقویت می‌کرده است. فقط تحولات در آموزش و ارتباطات و رسوخ ایدئولوژی‌های جدید، تغییراتی در آن ایجاد کرده است. در زمینهٔ فرهنگ سیاسی تابعیت، ایدئولوژی‌ها و نگرشهای نامساعدی نسبت به مشارکت و رقابت میان گروه‌های حاکم، قوت و توان می‌گیرند، بویژه با توجه به اینکه در ایران، تا مقطع زمانی مورد بحث ما ساخت قدرت کاملاً نوسازی نشده بود و همواره عنصری از مشروعیت سنتی و یا بخشی از گروههای سنتی در آن حضور داشتند، تمایل به نگرش مشارکت‌ستیز به قوت خود باقی مانده بود. چنین نگرشی طبعاً با ساخت قدرت عمودی یک‌جانبه، هماهنگی داشته است و فرهنگ تابعیت و ساخت در دست حکومت مطلقهٔ مدرن و نوساز، نیاز به تداوم فرهنگ تابعیت را

1. See L. Pye and S. Verba (eds.) *Political Culture and Political Development*. Princeton University Press, 1965, pp. 20-25.

افزایش داده است.

بر اساس فرهنگ تابعیت یا پاتریمونیالیستی سنتی در ایران، حاکم موجودی برتر، قهرمان و بی‌همتا به شمار رفته و به نحوی از قداست برخوردار بوده و حتی مقدس تلقی می‌شده است؛ هر چند قدرت او کلاً مطلق تصور نمی‌شده زیرا وی خود محدود به حدود سنت و مذهب بوده و بنابراین نمی‌توانسته خودکامه باشد. به طور کلی در فرهنگ تابعیت، مردم از حکومت انتظار دارند مصدر همهٔ خدمات و اقدامات باشد. با این حال نسبت به حکام سیاسی و وعده و وعید آنها احساس بی‌اعتمادی بسیار رایج است. در فرهنگ سیاسی تابعیت، فرد می‌کوشد تا به هر نحوی که شده رضایت حاکم را به دست آورد و به حریم او نزدیک شود. از اینجاست که فضای فرصت‌طلبی و چاپلوسی گسترش می‌یابد. ترس از اعمال مختلف حکومت نیز از شاخصهای چنین فرهنگی است، بویژه با توجه به آنکه حکومت پاتریمونیال، مدعی مالکیت جان و مال مردم است.

در این نوع فرهنگ سیاسی، فرصت‌طلبی و فردگرایی منفی و ترس‌آلود رواج می‌یابد، در عین حال، اعتراض به حکومت نیز گاهی صورت می‌گیرد. این اعتراض اغلب به دو شکل است: یکی اعتراض از مواضع اخلاقی بر ضد فرصت‌طلبی و قدرت‌پرستی، که نمونهٔ آن را می‌توان در اعتراضات پنهانی و خصوصی یافت. این گونه اعتراض معمولاً به عزلت‌گزینی و کناره‌جویی در انفعال کامل سیاسی می‌انجامد. نوع دوم، اعتراض ناگهانی و عصبی است که پس از برهه‌ای کوتاه، دوباره جای خود را به اطاعت و تابیعت محض می‌دهد.

به طور کلی در فرهنگ سیاسی تابعیت، رفتارهای سیاسی افراد، ترکیبی است از فرصت‌طلبی، انفعال و کناره‌گیری، اعتراض پنهان و ترس. چنین فرهنگی، توانایی افراد در همکاری و اعتماد به یکدیگر را تضعیف می‌کند. فرآیند فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری در چنین فرهنگی در اتباع و نیز در رهبران، نگرشها و گرایشهایی منفی نسبت به کارویژهٔ قدرت سیاسی ایجاد می‌کند. بعید است که گروه‌های حاکمی که در فضای چنین فرهنگی پرورش یافته باشند، بتوانند نسبت به گسترش مشارکت و رقابت در سیاست، دیدگاه

مساعدی از خود نشان دهند.[۱]

آر. دی. گاستیل پژوهشی دربارهٔ ویژگیهای عمدهٔ فرهنگ سیاسی و نظام ارزشی در بین اقشار مختلف طبقهٔ متوسط ایران انجام داده است. بر اساس این پژوهش، فرهنگ سیاسی ایران زمینهٔ مساعدی برای مشارکت و رقابت سیاسی ایجاد نمی‌کند. در این پژوهش نشان داده شده است که ایرانیان معتقدند که آدمیان طبعاً شرور و قدرت‌طلبند، همه چیز در حال دگرگونی و غیرقابل اعتماد است، آدمی باید نسبت به اطرافیانش بدبین و بی‌اعتماد باشد، حکومت دشمنِ مردم است و... .[۲]

ماروین زونیس، فرهنگ سیاسی نخبگان ایران را ـ در دورهٔ مورد مطالعه‌اش ـ در چهار ویژگی خلاصه کرده است: بدبینی سیاسی، بی‌اعتمادی شخصی، احساس عدم امنیت آشکار و سوء استفاده بین افراد. به نظر وی این نگرشها اساس رفتارهای سیاسی در ایران بوده‌اند.[۳]

ساخت قدرت و فرهنگ سیاسی تابعیت

فرهنگ سیاسی تابعیت، گرچه ریشه‌های عمیق و گسترده‌ای دارد، اما خود به وسیلهٔ نوع رابطهٔ عمودی و شیوهٔ اعمال قدرت، حفظ یا تقویت می‌شود. بنابراین در حیطهٔ بحث ما ـ که به موانع توسعهٔ سیاسی موجود در ساختار قدرت مربوط می‌گردد ـ این جنبه از بحث فرهنگ سیاسی تابعیت، یعنی تشدید آن به وسیلهٔ ساخت قدرت، اهمیت پیدا می‌کند، هر چند مبانی و علل

---

۱. برای بحث از برخی وجوه فرهنگ سیاسی ایران ر.ک:

M. Zonis, ***The Political Elite of Iran.*** Princeton University Press, 1971.

A. F. Westwood, "Politics of Distrust in Iran." ***Annals of the American Academy of Political and Social Science,*** Vol 358, pp. 123-135.

2. R. D. Gastil, "Middle Class Impediments to Modernization", ***Public Opinion Quarterly,*** Vol. 22, p. 325.

3. M. Zonis "Political Cynicism and Political Elites in Iran", ***Comparative Political Studies,*** Vol. I, pp. 351-371.

روانشناختی، فرهنگی، تاریخی و مذهبی فرهنگ سیاسی تابعیت باید موضوع پژوهشهای دیگری قرار گیرد. بی‌شک، فرآیند جامعه‌پذیری اولیه در ایران، در پیدایش و تقویت فرهنگ تابعیت بسیار مؤثر است و باید در چنان پژوهشهایی، به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد.[١] با این حال، تشکیل و تداوم فرهنگ سیاسی، برخلاف آنچه برخی از نویسندگان مانند تالکوت پارسونز گفته‌اند، صرفاً حاصل «درونی شدن فرهنگ هنجاری از طریق مجاری جامعه‌پذیری اولیه» نیست[٢]. در واقع، در آثار غربی بر تأثیر فرهنگ بر ساخت قدرت، تأکید مبالغه‌آمیزی شده است؛ در حالی که تأثیرات تقویت‌کنندهٔ رابطه و ساخت قدرت بر فرهنگ سیاسی به عنوان مانع توسعه، مورد توجه کافی قرار نگرفته است. بی شک رابطهٔ میان ساخت قدرت و فرهنگ سیاسی، رابطهٔ پیچیده‌ای است؛ چنانکه یکی از صاحب‌نظران می‌گوید: «اگر قرار است مفهوم فرهنگ سیاسی را به نحوی مفید و مؤثر به کار ببریم باید آن را با تحلیل‌های ساختاری تکمیل کنیم. اما مشکل این است که ساختهای سیاسی از یک سو محصول فرهنگ سیاسی به شمار می‌روند و از سوی دیگر فرهنگ سیاسی را شکل می‌دهند.»[٣]

به طور کلی، میان فرهنگ سیاسی و ساخت قدرت، رابطهٔ بازتولید و گزینش وجود دارد. با این حال می‌توان تأثیر ساخت سیاسی بر فرهنگ سیاسی

---

١. در قصه‌های کودکان و امثال و حکم و فولکلور، مفاهیمی از قبیل آنچه در پایین ذکر می‌شود و با روحیهٔ مشارکت و رقابت مغایرت دارد، بسیار رایج بوده است: زرنگی، تکروی، واگذاشتن صلاح مملکت به پادشاهان، اعتماد نکردن به کسان، از دیگران جز شرّ انتظار نداشتن، فرصت‌طلبی، خالی بستن، تسلیم در مقابل خصم غالب، سکوت کردن، حد نگه داشتن، رازداری، تملق و چاپلوسی، لاف یاری زدن در نعمت، و نظیر اینها. ر. ک:

D. Mc Clleland, "National Character and Economic Development in Turkey and Iran", in L. Pye (ed.). *Communications and Political Development*. (Princeton University Perss, 1963).

2. T. Parsons, *The Social System*. (New York, Free Press, 1951). p. 36.

3. L. Pye in C. Pateman, op. cit, p. 292.

را انتزاع کرد. از چنین دیدگاهی است که **آلموند و وربا**، دو تن از صاحبنظران مبحث فرهنگ سیاسی، تأکید می‌کنند که فرهنگ سیاسی همان نظام سیاسی درونی شده در ادراکات، احساسات و ارزیابی‌های مردم است.

هر گاه به نقش ساخت قدرت در حفظ و تقویت فرهنگ سیاسی توجه کنیم، تأثیر فرآیندهای جامعه‌پذیری ثانویه (از جمله نظام سیاسی) آشکارتر می‌گردد. برای مثال گسترش بی‌اعتمادی و بدبینی نسبت به قدرت، در واکنش به تجربهٔ عملکرد ساخت سیاسی، قابل فهم و انتظار بوده و خود حاصل فرآیند جامعه‌پذیری ثانویه است. به علاوه، نباید نقش نظام و ساخت قدرت سیاسی در طی تاریخ را در همین زمینه نادیده گرفت و آن را به حساب فرآیند جامعه‌پذیری اولیه (فرهنگ، مذهب و خانواده) گذاشت. خلاصه اینکه ساخت و رابطهٔ قدرت سیاسی (مطلقه یا عمودی) فرهنگ سیاسی (تابعیت) را اگر به وجود نیاورد، دست کم تقویت و حفظ می‌کند. طبعاً چنین فرهنگی با توسعهٔ سیاسی به مفهوم گسترش مشارکت و رقابت، نامتناسب است. با توجه به تأثیرپذیری فرهنگ سیاسی از ساخت و روابط قدرت مستقر، طبعاً بحث از آن در این حد در حیطهٔ بحث از موانع توسعه در ساخت قدرت جای می‌گیرد. فرهنگ سیاسی تابعیت در ایران هم دست کم به وسیلهٔ حقایق زندهٔ سیاست و قدرت تقویت می‌شود. به گفته یکی از صاحبنظران: «بدبینی سیاسی ریشه در واقعیت دارد و به وسیلهٔ واقعیت تأیید می‌شود و به نوبهٔ خود واقعیت سیاست در ایران را شکل می‌دهد.»[1] قدرت سیاسی به این معنا، به عنوان کانال و مجرای جامعه‌پذیری اولیه عمل می‌کند.[2]

---

1. Westwood op. cit. p. 124.

۲. برخی از وجوه نظریهٔ ساخت قدرت به عنوان مجرای جامعه‌پذیری ثانویه را می‌توان در منابع زیر یافت:

- D. March, " Political Socialization: The Implicit Assumptions Questioned", ***British Journal of Political Science,*** Vol. I, 1971, pp. 519-531.

- G. Bender, "Political Socialization and Political Change", ***Western Political Quartery,*** 1967, pp. 390-407; and C. Pateman, op. cit.

ماروین زونیس در کتاب نخبگان سیاسی ایران، تأثیرات ساخت قدرت بر گسترش برخی از شاخصهای فرهنگ سیاسی تابعیت را مورد بررسی قرار داده است. مثلاً در یکی از این تحلیل‌ها نشان داده شده است که بدبینی به عنوان یکی از این شاخصها، با احساس بی‌کفایتی و ناتوانی سیاسی و یا ناتوانی در تأثیرگذاری بر تصمیمات سیاسی رابطه دارد. بر اساس بررسیهای آماری زونیس، درجه پایینی از احساس توانایی سیاسی با درجهٔ بالایی از بدبینی همراه بوده است. نتیجه‌ای که گرفته می‌شود این است که اصولاً احساس بی‌قدرتی، به احساس بیگانگی و بدبینی سیاسی می‌انجامد.

زونیس در یکی از تحلیل‌های آماری خود، رابطهٔ بدبینی سیاسی را با امکان تحرک اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد. نتیجه این است که احساس عدم امکان تحرک اجتماعی، ملازم است با احساس بدبینی و بدگمانی. زونیس بر اساس تحلیل‌هایی از این قبیل، نتیجه می‌گیرد که به طور کلی بدبینی و بی‌اعتمادی، با احساس بی‌قدرتی و ناتوانی سیاسی همراه است و بویژه روابط قدرت و نحوهٔ عملکرد نظام سیاسی، تعیین‌کنندهٔ نگرش بدبینانه نسبت به زندگی سیاسی ـ به طور کلی ـ است.[1]

فرهنگ تابعیت و انقیاد، به معنای مدرن کلمه، در متن روابط قدرت و پیدایش ساخت دولت مدرن معنای بارزتری یافته است، زیرا در چنین ساختی است که اصولاً مفهوم مشارکت سیاسی معنی پیدا می‌کند. در پاتریمونیالیسم قدیم وفاداری فرد معطوف به چارچوبهای کوچکتر مانند خانواده، صنف و فرقهٔ مذهبی بود. همین وفاداری‌ها نیز مانع تکوین وفاداری در سطح دولت ملی بوده است. از سویی دیگر، ساخت دولت مطلقه نمی‌تواند رقابت و مشارکت سیاسی را تحمل کند، و از همین رو، به سازمانها و تشکلهای مستقل، اجازهٔ تکوین نمی‌دهد. در نتیجه، قشرهای واجد آگاهی سیاسی به تدریج به عدم فعالیت، انزوا و سیاست‌گریزی کشانده می‌شوند. در این میان، فقط کسانی که از سیاست کناره‌گیری می‌کنند بدبین نیستند، بلکه مشارکت‌کنندگان نیز نگرش بدبینانه‌ای

---

1. Zonis, ***The Political Elite of Iran;*** Idem, "Political Cynicism", P. 366.

دارند. در واقع هر چه افراد در زندگی سیاسی بیشتر مشارکت می‌کنند، بیشتر نگرشهای بدبینانه پیدا می‌کنند. زونیس این رابطه را به صورت زیر نمایش داده است:

رابطهٔ میزان بی‌اعتمادی و فعالیت سیاسی (به درصد)

	فعالیت	
بی‌اعتمادی	کم	زیاد
زیاد	۴۳/۲	۵۸/۲
کم	۵۶/۸	۴۱/۸
	کل ۱۰۰	۱۰۰
	تعداد (۸۸)	(۹۹)

منبع: M. Zonis, ***The Political Elite of Iran***, P. 280

همچنین در دورهٔ مذکور، هر چه سالهای خدمت سردمداران سیاسی افزایش می‌یابد، سطح بی‌اعتمادی و بدبینی آنها بالاتر می‌رود.

تأثیر سالهای خدمت سیاسی در میزان بی‌اعتمادی (به درصد)

	سالهای خدمت	
بی‌اعتمادی	۱-۲	۳-۱۰
زیاد	۳۸/۶	۵۱/۴
متوسط	۲۷/۱	۲۲/۹
کم	۳۴/۳	۲۵/۷
	کل ۱۰۰	۱۰۰
	تعداد (۷۰)	(۳۵)

منبع: M. Zonis, op. cit, P. 281

بی‌اعتمادی و بدبینی نسبت به قدرت سیاسی، به عنوان یکی از ویژگیهای اساسی فرهنگ سیاسی تابعیت، بدین سان واکنشی در برابر قدرت مطلقه و

عمودی به شمار می‌رود. به علاوه، ترکیب اغتشاش‌آمیز سمبلهای مشروعیت سنتی و مدرن در نهادها و رویه‌های سیاسی، پیش‌بینی اعتمادآمیز را دشوار می‌سازد. وست وود دربارهٔ احساس عدم امنیت سیاسی در ایران گفته است: «داشتن خطوط و شبکه‌ای از اتحاد و ارتباط در جهات مختلف، مانع از آن می‌شود که فرد در نتیجهٔ تحولات، منزوی شود و در معرض خطر قرار گیرد؛ و اما جستجوی این وضع آرمانی همگان را در وضع مخاطره‌آمیزی قرار می‌دهد.»

همچنین بر طبق تحلیل زونیس، هر چه فرد بیشتر در نظام سیاسی مشارکت می‌کند و قدرت بیشتری به دست می‌آورد، سطح احساس عدم امنیت و در نتیجه بدبینی و بی‌اعتمادی او افزایش می‌یابد. این رابطه به شکل زیر نمایش داده شده است:

میزان احساس عدم امنیت در فعالیت سیاسی (به درصد)

احساس عدم امنیت	سطح فعالیت	
کم	کم	زیاد
زیاد	۴۳/۲	۴۱/۸
	۴۳/۲	۵۹/۵
	کل ۱۰۰	۱۰۰
	تعداد (۸۸)	(۷۹)

منبع: M. Zonis, op. cit, P. 281

بدین سان، قدرت، احساس عدم امنیت و بی‌اعتمادی به وجود می‌آورد، زیرا روند قدرتْ مقید به نهادها و قواعد مشخص نبوده، بلکه تابع امیال قدرتمندان خواهد بود.

در پایان باید به اجمال اشاره کنیم که صرف نظر از ساخت قدرت، چندپارگیهای اجتماعی نیز موجد فرهنگ سیاسی بدبینی و بی‌اعتمادی بوده‌اند. معمولاً چندپارگی فرهنگی، به عدم تفاهم یا سوء تفاهم میان گروه‌های اجتماعی مختلف می‌انجامد و بدبینی و بی‌اعتمادی را تقویت می‌کند و از این رو، مانع عمده‌ای بر سر راه مشارکت و رقابت سیاسی به وجود می‌آورد. رابطهٔ میان

چندپارگیها و فرهنگ سیاسی در ایران، رابطهٔ بازتولید است؛ به این معنی که چندپارگیهای فرهنگی، مانع گسترش تفاهم و تساهل و همپذیری گروه‌های اجتماعی نسبت به یکدیگر می‌گردد و از این طریق به تداوم فرهنگ آمریت ـ تابعیت می‌انجامد. از سوی دیگر، تداوم چنین فرهنگی خود مانع همپذیری و تساهل می‌شود و بدین سان چندپارگیها را تداوم می‌بخشد. در واقع، چندپارگیهای اجتماعی زمینهٔ منازعات اجتماعی را فراهم می‌کند و سبب ایجاد شکاف در جامعه از جهات مختلف می‌گردد. در مقابل، فرهنگ آمریت ـ تابعیت به منظور خنثی کردن آثار ناخوشایند چندپارگیها، نوعی همبستگی کاذب برقرار می‌سازد. با توجه به وابستگی متقابل این دو عامل، ظاهراً آنچه فرهنگ سیاسی آمریت ـ تابعیت را به نوعی فرهنگ دموکراتیک تبدیل کند، موجب کاهش چندپارگیهای اجتماعی نیز می‌شود.

از نظر تاریخی به نظر می‌رسد که فرهنگ سیاسی آمریت ـ تابعیت سنتی و قدیم در ایران، در نتیجهٔ پیدایش خرده‌فرهنگهای سیاسی متعارض در طی قرن بیستم، تقویت شده باشد. در جامعه‌ای که بخشی از جمعیت نتواند بخش دیگری را تحمل کند طبعاً نمی‌توان انتظار داشت که فرهنگ آمریت سست گردد و فرهنگ سیاسی دموکراتیک جای آن را بگیرد. شکاف عمده‌ای که ویژگی بارز ساخت اجتماعی ـ فرهنگی ایران در قرن بیستم بوده و تحمل گروه‌های اجتماعی را نسبت به یکدیگر بسیار دشوار ساخته است، شکاف میان گروه‌های سنت‌گرا و گروه‌های‌مدرنیست بوده است. ساخت دولت مطلقهٔ مدرن، دست کم از برخی جهات عمده، با خواست‌های گروه‌های مدرنیست هماهنگ بوده است، از این رو ایدئولوژی رسمی حکومت، بیشتر در صدد برتری بخشیدن به خرده‌فرهنگی در مقابل خرده‌فرهنگ دیگر بوده تا ایجاد وفاق و اجماع ملی. در واقع، یکی از ویژگی‌های عمدهٔ ساخت دولت مطلقه، تداوم نگرش مطلق‌اندیش در بین حکام سیاسی بوده است.

نتیجه‌گیری

فرهنگ سیاسی یا نگرشها و ایدئولوژی گروه‌های حاکم در ایران مغایر با مشارکت و

رقابت در سیاست بوده است و از این رو، یکی از موانع توسعهٔ سیاسی به شمار می‌رود. فرهنگ سیاسی تابعیت به معنای کلی گرچه در زمینه‌های جامعه‌پذیری ریشه دارد، لیکن به وسیلهٔ ساخت و رابطهٔ قدرت سیاسی تشدید شده است. از ویژگی‌های عمدهٔ فرهنگ سیاسی تابعیت، بی‌تفاوتی، بی‌اعتمادی و بدبینی سیاسی است که در نتیجهٔ عملکرد ساخت سیاسی، شدت یافته است. یکی از صاحبنظران توسعهٔ سیاسی گفته است: «اگر درس اعتماد سیاسی، پیش از پیدایش و افزایش تقاضا برای مشارکت، فراگرفته نشود، چنین تقاضاهایی احتمالاً موجب ایجاد تنش و چندپارگی سیاسی می‌گردد».[1] فرهنگ سیاسی در صورتی که از قید و بندهای دست‌وپاگیر ساخت قدرت مطلقه آزاد شود ـ بویژه در شرایط جامعهٔ مدرن که در معرض تحولات فرهنگی متنوع قرار دارد ـ چه بسا متحول شود و مستعد مشارکت و رقابت در سیاست گردد. رابطه اساسی میان فرهنگ سیاسی تابعیت و ساخت قدرت مطلقه در ایران، رابطهٔ بازتولید متقابل بوده است. ساخت قدرت کوشیده است برای تحکیم خود، بخش سنتی فرهنگ سیاسی را بازتولید کند و در مقابل، رواج این فرهنگ سیاسی، پشتوانهٔ عملکرد ساخت قدرت را تشکیل می‌داده است. اما در اینجا برخلاف ظاهر، دور فاسدی وجود ندارد، زیرا با نوسازی اقتصاد و فرهنگ جامعه تنها مانع عمده در تحول فرهنگ سیاسی، همان ساختار قدرت سیاسی بوده است. بنابراین، بحث فرهنگ سیاسی در شرایط متغیر اجتماعی نه بحثی صرفاً فرهنگی بلکه اساساً سیاسی است.

این بحث، فقط جزء کوچکی از مقولهٔ کلی‌تر «رابطهٔ تابعیت و انقیاد فردی با ساختار قدرت» را تشکیل می‌دهد که خود نیازمند پژوهش مفصل و جداگانه‌ای است. ساختار قدرت مطلقه در ایران در طی قرن بیستم با کاربرد تکنیکهای مختلف اعم از اقدامات رفاهی، تأمین شرایط توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی، پرورش شهروند ایرانی، ترویج فرهنگ باستانی و ایجاد فرد وفادار به ملت یا مذهب، فردیت تازه‌ای ساخته که در عین حال، موضوع قدرت بوده است. در این بازسازی، مواد فرهنگی پیش از عصر دولت مطلقه نیز به کار قدرت دولتی آمده است.

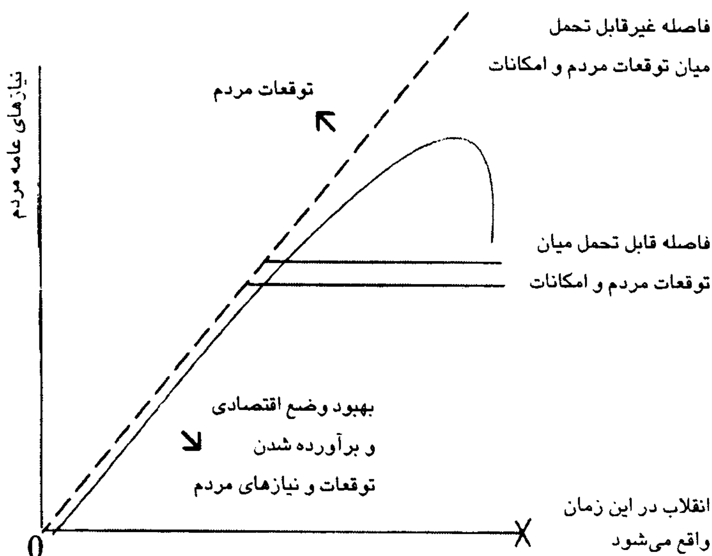
1. Pye and Verba, op. cit, p. 22.

۲۳
زمینهٔ اجتماعی و اقتصادی بسیج انقلابی در ایران:
مقایسه میان قیام سال ۱۳۴۲ و انقلاب سال ۱۳۵۷

یکی از نظریه‌هایی که برای تبیین علل پیروزی انقلاب‌ها عرضه شده است، نظریهٔ منحنی جی است که در سال ۱۹۶۲ توسط یکی از استادان علوم سیاسی در آمریکا به نام جیمز دیویس عرضه شد و سپس گروهی از پژوهشگران آن را به کار بردند و توسعه بخشیدند. نظریهٔ منحنی جی در عین رد نظریهٔ **فقر فزاینده** که به کارل مارکس نسبت داده می‌شود و نظریهٔ **رفاه فزاینده** که به وسیله آلکسیس دوتوکویل، مورخ فرانسوی، عرضه گردیده است، آن دو را برای توضیح وقوع انقلابات با هم ترکیب می‌کند. بر اساس نظریهٔ فقر، وخامت فزایندهٔ اوضاع اقتصادی مردم پیش‌زمینهٔ اصلی وقوع انقلاب است. دیویس این نظریه را از اندیشهٔ کارل مارکس در مورد تضادهای جامعه سرمایه‌داری و فقر و بیکاری فزاینده پرولتاریا تجرید کرده است. از سوی دیگر دوتوکویل در مورد وقوع انقلاب فرانسه معتقد بود که گرچه عهد سلطنت لوئی شانزدهم پررفاه‌ترین دوران سلطنت بوربونها بود، ولی همین رفاه فزاینده، وقوع انقلاب را تسریع کرد: «حقیقت شگفت‌آور اینکه این رفاه فزاینده بجای آن که جمعیت را آرام و آسوده کند، همه جا موجب پیدایش روحیه بیقراری و بی‌تابی گردید. مردم هر چه بیشتر نسبت به هر گونه نهاد و رسم قدیمی خصومت می‌ورزیدند و به طور فزاینده‌ای ناراضی می‌شدند. کاملاً آشکار بود که ملت به سوی انقلاب پیش می‌رود».

بدین سال دیویس در تئوری **منحنی جی**، مفاهیم مارکسیستی و توکویلیِ علیت در انقلاب را با یکدیگر ترکیب نموده است تا وضعیت اقتصادی قبل از

وقوع انقلابات را تصویر کند. به نظر او، «انقلابات معمولاً زمانی اتفاق می‌افتند که دوران نسبتاً کوتاهی از بحران شدید در پی دورانی نسبتاً طولانی از رشد اجتماعی و اقتصادی فرا رسد.» این توالی احوالی در منحنی زیر تصویر شده است.



در حقیقت تئوری منحنی جی نظریه‌ای روانشناختی است که بر تصورات مردم و انعکاس وضعیت اقتصادی در آن تصورات تأکید می‌کند و صرفاً متوجه علل کوتاه‌مدت وقوع انقلابات است و بنابراین نمی‌تواند جانشین نظریه‌های عمومی انقلاب گردد. به عبارت دیگر هدف تئوری منحنی‌جی صرفاً توضیح وضع اقتصادی عمومی، درست قبل از وقوع انقلابات و تصورات مردم از آن اوضاع و تأثیر این تصورات بر مدت و شدت فعالیت انقلابی است. بعلاوه تأثیرات گوناگون رشد و یا بحران و رکود اقتصادی برگروهها و طبقات مختلف جمعیت را در نظر نمی‌گیرد. رشد اقتصادی، هم ثروتمندان جدید و هم تهیدستان جدید تولید می‌کند.

هدف تئوری منحنی جی به این ترتیب صرفاً توضیح وضع عمومی اقتصاد

قبل از وقوع انقلابات و تصورات مردم از اوضاع اقتصادی و نیز تأثیر این تصورات بر فعالیت انقلابی است. بنابراین کاربرد تئوری منحنی جی برای هدف محدود و مشخص این مقاله که مقایسه دو دوره رشد و بحران اقتصادی متوالی در تاریخ معاصر ایران است، مفید خواهد بود. تئوری منحنی جی بویژه برای انجام مطالعات مقایسه‌ای میان دوره‌های گوناگون تاریخی مفید است. در چنین مطالعه‌ای می‌توان میان نسبت رکود و افول اقتصادی و رشد اقتصادی سابق بر آن از یکسو و میزان، مدت و شدت فعالیت انقلابی و نیز میزان مشارکت عامه مردم در آن فعالیت‌ها رابطه‌ای برقرار کرد.

هدف این مقاله مقایسهٔ تاریخی میان دو قیام انقلابی در ایران، صرفاً از دیدگاه میزان بسیج و مشارکت عمومی است. در سال ۱۳۴۲ شورشی کوتاه‌مدت و نافرجام بر علیه دولت پهلوی صورت گرفت که به وسیله ارتش سرکوب گردید. شانزده سال پس از آن در سال ۱۳۵۷ دولت مزبور در نتیجه قیامی انقلابی که طولانی‌تر و شدیدتر از قیام سال ۱۳۴۲ بود، سرنگون شد. مسأله مورد نظر این مقاله آن است که چه عاملی موجب تشدید و استمرار فعالیت انقلابی مردم در سال ۱۳۵۷ شد که در سال ۱۳۴۲ وجود نداشت؟ چه عاملی بسیج گسترده‌تر سال ۱۳۵۷ را میسر ساخت و عامهٔ مردم را بیشتر از سال ۱۳۴۲ مستعد انگیزش انقلابی کرد؟

پس از جنگ جهانی دوم تا سال ۱۳۵۷ دو بحران اقتصادی نسبتاً عمده در ایران اتفاق افتاده بود: یکی بحران اقتصادی سالهای ۴۱ـ۱۳۳۷ که به دنبال دوران رشد اقتصادی پس از جنگ رخ داد و دیگری بحران اقتصادی سالهای ۵۷ـ۱۳۵۴ که پس از **بحران انرژی** و باز هم به دنبال دورانی نسبتاً طولانی از رشد و ثبات اقتصادی اتفاق افتاد. هر دو بحران به دنبال خود بی‌ثباتی سیاسی و شورش و انقلاب به همراه آوردند، لیکن این دو وضعیت انقلابی یعنی شورش سال ۱۳۴۲ و بحران انقلابی سال ۱۳۵۷ از لحاظ میزان بسیج و مشارکت مردم (که پرسش مورد نظر این مقاله است) تفاوت آشکار داشتند. مقاله حاضر پاسخ این پرسش را در میزان و شدت بحرانهای اقتصادی آن دو دوره و ارتباط آنها با دورانهای رشد اقتصادی سابق بر آن جستجو می‌کند. بنابراین هدف این مقاله مقایسه دو دوره

رشد و بحران متوالی اقتصادی بر اساس چند شاخص انتخابی برای توضیح اختلاف در میزان مشارکت سیاسی مردم و بی‌ثباتی سیاسی در دو دورهٔ مورد نظر است. کاربرد منحنی جی این مطالعهٔ تطبیقی را تسهیل می‌کند. پس، نخست دوره‌های رشد اقتصادی سابق بر هر دو بحران اقتصادی از لحاظ مدت و شدت با هم مقایسه خواهند شد، سپس دوران کوتاه‌مدت بحران اقتصادی که پس از دوره‌های رشد واقع می‌شوند از لحاظ شدت رکود و افول اقتصادی مورد مقایسه قرار خواهند گرفت.

اما قبل از آنکه به اصل مطلب بپردازیم ذکر این نکته اساسی ضروری است که هر گونه مقایسه میان تحولات و ادوار تاریخی مستلزم تجرید ابعادی از واقعیت پیچیدهٔ اجتماعی است. در اینجا تنها رشد و بحران اقتصادی جهت توضیح اختلاف در میزان بسیج و مشارکت عامه در فعالیت سیاسی تجرید شده است، وگرنه شرایط سیاسی و اجتماعی قیام سال ۱۳۴۲ و انقلاب ۱۳۵۷ از چندین جهت با یکدیگر اساساً تفاوت دارند؛ از جمله: ۱) موضع دولت پهلوی در دهۀ ۱۳۴۰ موضع تهاجمی دولت مطلقهٔ نوسازی بود که قصد داشت از طریق اصلاحات، پایگاه اجتماعی تازه‌ای برای خود ایجاد کند. برعکس در دهۀ ۱۳۵۰ عصبیت اولیه، پس از پیشبرد برخی برنامه‌ها و تحکیم قدرت سیاسی و سرکوب مخالفین، قدری تضعیف شده بود. ۲) در دهۀ ۱۳۴۰ علمای مذهبی اغلب موضع تدافعی داشتند و در مقابل دربار از قانون اساسی دفاع می‌کردند؛ به سخن دیگر هیچگونه ایدئولوژی انقلابی از جانب آنها عرضه نشد و گفتمان مشروطیت همچنان در اندیشه آنها حاکم بود. اما در دهۀ ۱۳۵۰ اندیشه تأسیس حکومت اسلامی و جامعه اسلامی از جانب علما و روشنفکران دینی به عنوان گفتمان انقلابی و تهاجمی تازه‌ای مطرح می‌شد. ۳) از لحاظ سیاست خارجی دولت کِنِدی در دهۀ ۱۹۶۰ از اصلاحات اجتماعی در ایران و تقویت قدرت دولت پهلوی برای انجام آنها حمایت می‌کرد؛ اما در دهۀ ۱۹۷۰ دولت کارتر از ضرورت رعایت حقوق بشر و ایجاد فضای باز سیاسی حمایت می‌کرد.

حال پس از اشاره به برخی تفاوتها به مسأله اصلی یعنی بحث تطبیقی از دو دورهٔ مورد نظر از لحاظ توالی ادوار ثبات و بحران اقتصادی می‌پردازیم.

رشد اقتصادی و بحران اقتصادی: ۴۲-۱۳۳۲

در دهۀ ۱۳۳۰ پس از چندین سال پرآشوب که شاهد اشغال کشور به وسیله نیروهای متفقین در طی جنگ دوم جهانی، نبرد قدرت میان نیروهای سیاسی و مبارزه برای ملی کردن صنعت نفت بودند دورانی از رشد نسبی و ثبات اقتصادی در ایران آغاز شد. از سرگیری صادرات نفت ایران پس از کودتای ۱۳۳۲ و ورود درآمدهای نفتی و وامها و کمکهای خارجی بویژه کمکهای دولت آمریکا به ایران که پس از کودتا مهمترین حامی خارجی دولت شاه شده بود، به همراه ثبات و نظم سیاسی جدید، موجب رشد و رونق فعالیت‌های اقتصادی شد. درآمدهای نفتی از ۱۸ میلیون دلار در ۱۳۳۳ به ۳۰۰ میلیون دلار در سال ۱۳۳۹ افزایش یافت. این درآمدها سرمایه‌گذاریهای دولتی و خصوصی را هر چه بیشتر تشویق می‌نمود. نرخ سالانۀ سرمایه‌گذاریها در این سالها به ۲۰ درصد رسید. بویژه سرمایه‌گذاری خصوصی در صنعت و ساختمان به این رشد پرشتاب کمک کرد. شمار کارخانه‌های صنعتی میان سالهای ۳۹-۱۳۳۵ از ۴۵۰۰۰ به ۷۰۰۰۰ رسید. میان سالهای ۱۳۳۱ و ۱۳۳۵، تعداد ۲۰۰۰۰ کارگاه جدید تأسیس شده بود. سرمایه‌گذاری خصوصی از امتیازات بخش عمومی به شکل بخشودگی مالیاتی و وامهای دولتی و اعتبارات بانکی بهره می‌گرفت. اعتبارات بخش خصوصی از ۷/۶ میلیون ریال در سال ۱۳۳۳ به ۴۹/۲ میلیون ریال در سال ۱۳۴۰ رسید. شمار مبادلات مالی ثبت شده در تهران از ۱۸۱۰۰۰ در سال ۱۳۳۲ به ۲۸۶۰۰۰ در سال ۱۳۴۰ رسید. پس از محدودیت موقت واردات در سالهای ۳۲-۱۳۳۰ که مصادف با بحران ملی کردن صنعت نفت بود، ارزش کلی واردات از ۱۰۸۹۶ میلیون ریال در سال ۱۳۳۴ به ۵۲۶۵۹ میلیون ریال در سال ۱۳۳۹ رسید. چنین افزایشی البته نتیجۀ سیاست اقتصادی لیبرالی بود که پس از سقوط دولت رضاشاه معمول شده بود. نتیجۀ دیگر این سیاست گسترش طبقۀ بازرگان بود. در سال ۱۳۳۳ قانون حمایت از تولیدات داخلی و تشویق صادرات تصویب شد و بر اساس آن به صنایع تهرانی بخشودگی مالیاتی ۵ ساله‌ای داده شد که بعداً در سال ۱۳۳۷ به سایر نقاط کشور تسری یافت. در این سالها چندین بانک تجاری خصوصی تشکیل گردید که با رقابت خود بازار اعتبارات را توسعه دادند.

دوران رشد اقتصادی دهه ۱۳۳۰ به دنبال خود دوران کوتاهی از بحران و رکود اقتصادی در طی سالهای ۴۲ـ۱۳۳۹ به همراه آورد. درآمدهای فزایندهٔ نفت در این دهه موجب افزایش مخارج دولت شده بود. یکی از علل بحران اوایل دههٔ ۱۳۴۰ کاهش قیمت‌های نفت در بازار جهانی و در نتیجه کاهش در نرخ رشد درآمدهای نفتی دولت بود. در سال ۱۳۳۷ دولت جهت تأمین مخارج عمومی فزاینده، با افزایش حجم پول جاری، دست به کاهش ارزش ریال زد. این اقدام خود موجب تورمی فزاینده گردید. به علاوه دولت جهت تأمین مخارج عمومی از خارجْ تقاضای کمک مالی کرد. به این ترتیب از سال ۱۳۳۷ با افزایش بی‌رویه واردات و صرف منابع ارز خارجی و با گسترش بازار اعتباراتی، کسری در موازنهٔ پرداختها آغاز گردید. تورم در سال ۱۳۳۹ به اوج خود رسید و پس از آن تا سال ۱۳۴۲ رکود اقتصادی و بیکاری افزایش یافت. با کاهش درآمد نفت و افزایش مخارج، دولت متوسل به سیاست افزایش مالیاتها شد. نرخ تورم که در سالهای رشد و ثبات حدود ۲ درصد بود در این سالها به ۱۰ درصد رسید. بویژه بهای زمین و اجاره در نتیجه گسترش زمین‌بازی افزایش یافت. مشکلات اقتصادی در این دوره منجر به وقوع اعتصاباتی چند به وسیله کارگران آجرپزی، نفت، نساجی، معادن، رانندگان تاکسی و آموزگاران و دبیران شد.

در سال ۱۳۳۹ حکومت به سیاست تثبیت اقتصادی متوسل شد، زیرا گرفتن کمک‌ها و وامهای خارجی مواجه با دشواریهایی شده بود. دولت جدید دکتر علی امینی مسئول اجرای این سیاست گردید. دولت امینی سیاست ریاضت اقتصادی در پیش گرفت و مالیاتها و عوارض را افزایش داد و بر مصرف ارز خارجی کنترل بیشتری اعمال نمود. در طی ۶ سال میزان دریافتی از مالیاتها ۳ برابر افزایش یافت. به این ترتیب برنامهٔ ریاضت اقتصادی به همراه تورم و رکود، نقطهٔ پایان دوران رشد و ثبات اقتصادی قبلی محسوب می‌شد. بسیاری از تجار که از پرداخت عوارض گمرکی کالای خود عاجز بودند ورشکسته شدند. در سال ۱۳۴۰ ورود کالاهای خاصی ممنوع گردد و سود بازرگانی واردات افزایش یافت. بعداً در سال ۱۳۴۲ جهت تشویق تولید داخلی محدودیت بیشتری بر واردات اعمال گردید.

ثبات و رشد اقتصادی و بحران اقتصادی: ۵۷-۱۳۴۳

دوران ۵۳-۱۳۴۳ دوران ثبات و رشد تدریجی اقتصاد ایران بود. سیاست تثبیت اقتصادی که دولت امینی با تجویز صندوق بین‌المللی پول اتخاذ کرده بود، با محدود کردن میزان واردات و افزایش مالیاتها و تثبیت قیمتها، موجب پیدایش ثباتی در اقتصاد ایران گردید. اصلاحات ارضی علیرغم محدودیت آن موجب پیدایش امیدهایی در دل دهقانان شد. در سال ۱۳۴۳ دولت کنفرانسی اقتصادی با شرکت برخی تجار و سرمایه‌داران تشکیل داد و آنها را تشویق به سرمایه‌گذاری‌های صنعتی کرد. از آن پس سیاست توسعهٔ اقتصادی دولت بر صنایع بزرگ و صنعتی کردن سریع متکی بود. سیاست‌های توسعهٔ اقتصادی دولت از درآمدهای فزاینده نفتی تغذیه می‌کرد. با افزایش درآمدهای حاصل از نفت، حکومت به نحو فزاینده‌ای از منابع سنتی مالیهٔ عمومی بویژه مالیاتهای سنگین بی‌نیاز می‌گردید. در این دوره تولید نفت هر ساله ۱۵ درصد افزایش یافت. دولت با اعلام رشد اقتصادی و اجتماعی به عنوان هدف اصلی خود توقعات عمومی را هر چه بالاتر می‌برد. همچنین تولید داخلی با وضع محدودیت‌های بازرگانی و تأمین کمک‌ها و اعتبارات دولتی تشویق شد. شاخص‌های عمدهٔ اقتصادی نشانگر رشد قابل ملاحظه‌ای در این دوره هستند. تولید ناخالص ملی هر ساله به طور متوسط ۱۳ درصد رشد می‌یافت؛ نرخ رشد تشکیل سرمایه در هر سال ۱۶ درصد (در سالهای ۴-۱۳۵۲ هر ساله ۵۵ درصد) و مصرف خصوصی در هر ساله ۱۲ درصد (در سالهای ۴-۱۳۵۲ هر ساله ۱۶ درصد) افزایش می‌یافت. نرخ رشد اقتصادی در ایران در این دوره بنابراین در مقایسه با هر دورهٔ دیگر بی‌سابقه بود. تولید صنعتی در این دوره هر ساله دست کم ۱۰ درصد افزایش یافت. رشد صنعتی موجب رشد شهرها و جمعیت شهر می‌گردید. در این سالها از کل جمعیت ایران ۴۷ درصد شهرنشین شده بودند (در مقابل ۳۱ درصد در دورهٔ قبلی).

در این دوره رشد اقتصادی با ثبات اقتصادی همراه شد که خود نتیجهٔ اتخاذ سیاست تثبیت اقتصادی بود. نرخ تورم در این سالها بین ۲ تا ۳ درصد بود و در سالهای اول دههٔ ۱۳۵۰ به ۴ درصد رسید. در عین حال درآمد دولت از منبع

مالیات‌ها ثابت باقی ماند. در سالهای ۵-۱۳۵۲ به علت چهار برابر شدن درآمدهای نفتی نرخ رشد به شدت افزایش یافت. مطابق آمار بانک مرکزی، نرخ رشد تولید ناخالص ملی در سالهای ۴-۱۳۵۲ به ۳۵ درصد رسید. در نتیجهٔ افزایش درآمدهای خارجی ایران، سهم مالیات‌ها در درآمدهای دولتی از ۳۰ درصد در سال ۱۳۵۲ بهٔ ۱۱/۵ درصد در سال ۱۳۵۴ کاهش یافت. مالیات بر واردات کاهش داده شد و بسیاری از موانع تجارت خارجی حذف گردید. مطابق آمار، دولتی، بیکاری در سال ۱۳۵۴ کاملاً ناپدید شد. تولید ملی سرانه از ۱۴۰۰۰ ریال به ۲۰۰۰۰ ریال رسید. در سالهای ۴-۱۳۵۳ دستمزد کارگران در ۲۱ صنعت کشور ۳۰ درصد افزایش یافت.

به این ترتیب در این سالها اقتصاد ایران هم دارای ثبات و هم در حال توسعه بود. پس از افزایش بی‌سابقهٔ قیمت نفت در سال ۱۳۵۲ به دنبال وقوع جنگ اعراب و اسرائیل و تحریم نفتی غرب، دولت ایران در طرح توسعه اقتصادی خود تجدیدنظر کرد. درآمدهای نفتی ایران چهار برابر شد؛ در نتیجه بودجه سال ۱۳۵۳ مورد تجدیدنظر قرار گرفت و به دو برابر افزایش یافت.

درآمدهای دولت ایران

منبع / سال	۱۳۴۹	۱۳۵۰	۱۳۵۱	۱۳۵۲	۱۳۵۳
نفت و گاز	٪۴۹/۲	۶۰	۵۹	۶۷	۸۶/۴
مالیاتها	٪۴۱/۶	۳۲/۱	۳۴	۲۹/۲	۱۱/۷
(مستقیم)	٪۱۶/۶	۱۲/۴	۱۳/۹	۱۲/۲	۵/۵
(غیرمستقیم)	٪۲۵	۱۹/۷	۲۰/۱	۱۷	۶/۲

بدین سان درآمد ناشی از مالیاتها در بودجه تجدید نظر شده ۱۰ درصد کمتر از بودجه قبل از تجدیدنظر بود. سیاست دولت در این دوره معطوف به کاهش مالیات بر واردات و رفع سایر موانع تجارت خارجی بود. در حوزهٔ اجتماعی، آموزش رایگان شد و به منظور حفظ قیمت‌های پایین کالاهای اساسی سیاستی جهت اعطای سوبسید دولتی اتخاذ شد. درآمد سرانه از ۵۰۰ دلار در اوایل دههٔ

۱۳۵۰ به ۲۰۰۰ دلار در سال ۱۳۵۵ رسید. در این دوره (۷-۱۳۵۲) حجم پول هر ساله ۶۰ درصد افزایش یافت. دولت خود با وعده و وعید در مورد تبدیل ایران به یکی از کشورهای مهم جهان توقعات و انتظارات مردم را بالا می‌برد.

از سال ۱۳۵۵ دوره بحران اقتصادی آغاز شد. این بحران دو علت اساسی داشت: یکی این که افزایش درآمدها و حجم پول جاری موجب افزایش تقاضاها بدون افزایش لازم در عرضه کالاها گردیده بود. در عین حال قیمت‌های پایین دولتی برای کالاهای وارداتی موجب افزایش بیشتر تقاضاها می‌شد. نرخ تورم در سالهای پس از ۱۳۵۵ تا پیروزی انقلاب هر ساله به طور متوسط دست کم ۳۵ درصد بود. کوشش‌های دولت در راه مبارزه با تورم و گرانفروشی گرچه موجب نارضایی بازرگانان می‌گردید، اما مشکلی از مشکلات ناشی بحران اقتصادی حل نکرد. از اواخر سال ۱۳۵۵ نیز هر ساله ۱۴ درصد کاهش در نرخ رشد درآمدهای نفتی ایران صورت می‌گرفت. در حالیکه دولت خود را متعهد به صرف هزینه‌های عمومی هنگفت کرده بود، کاهش در درآمدها و تورم توانایی عملی آن را هر چه بیشتر کاهش می‌داد. بنابراین دولت، نخست متوسل به سیاست افزایش مالیات‌های مستقیم شد و سپس سیاست تثبیت اقتصادی جدیدی اتخاذ نمود و محدودیتهایی بر تجارت خارجی، بازار اعتبارات و مخارج عمومی اعمال نمود.

بدین سان دوره‌ای از رکود فعالیت‌های صنعتی و تجاری و بالمآل بیکاری همراه با قیمت‌های فزاینده پیش آمد. دولت بحرانی دکتر آموزگار که در سال ۱۳۵۶ منصوب گردید نتوانست ثبات اقتصادی را اعاده کند.

بدین ترتیب از سال ۱۳۵۳ به بعد در حالی که سرعت رشد اقتصادی پرشتاب‌تر می‌شد، ثبات اقتصادی که در دوره ۵۳-۱۳۴۳ برقرار شده بود، از هم می‌پاشید. افزایش واردات، رشد درآمد سرانه، افزایش مصرف خصوصی و گسترش حجم پول منجر به افزایش شدیدی در نرخ تورم گردید. کاهش در نرخ رشد درآمدهای حاصل از نفت از سال ۱۳۵۵ به بعد بر وخامت اوضاع می‌افزود. در نتیجه دولت به سیاست افزایش مالیات‌ها بخصوص مالیات‌های مستقیم متوسل شد و سیاست تثبیت اقتصادی جدیدی اتخاذ کرد. از اواخر ۱۳۵۵ رکود و بیکاری و فرار سرمایه‌ها اوج تازه‌ای گرفت.

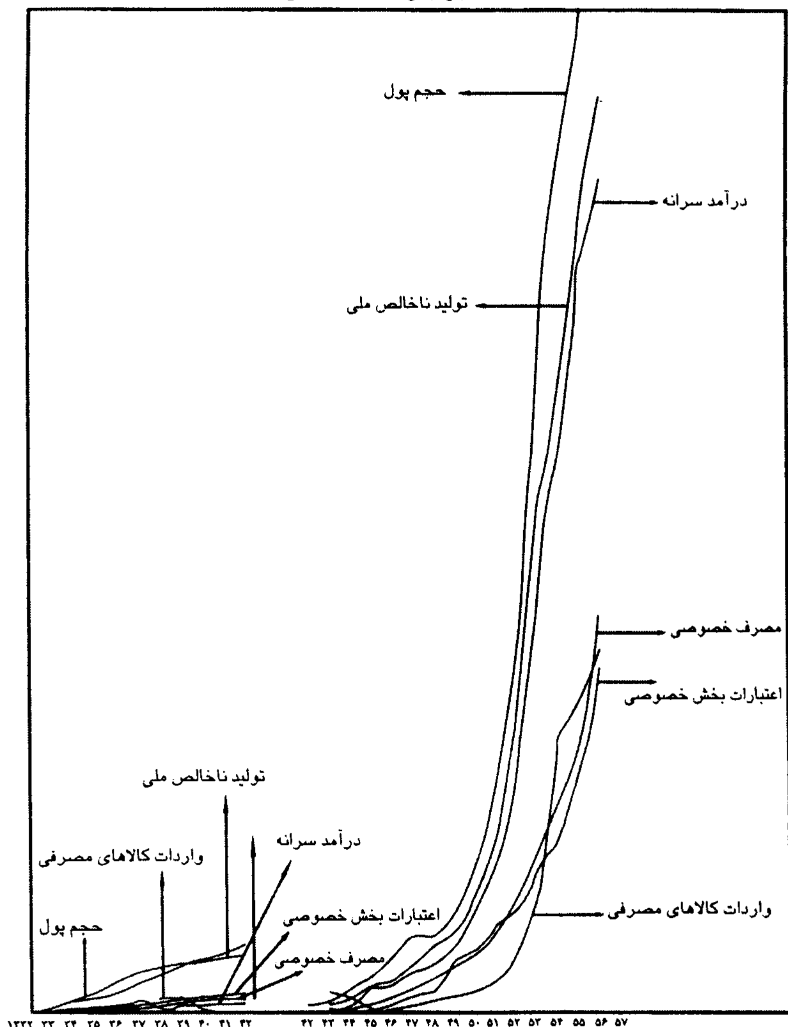
به این ترتیب دوره ۵۷-۱۳۴۲ در مقایسه با دورهٔ قبلی شاهد رشد اقتصادی طولانی‌تر و گسترده‌تر و بیشتر و بحران اقتصادی شدیدتری بود. در منحنی‌های زیر دو دورهٔ رشد و بحران اقتصادی مورد بحث را از لحاظ میزان رشد و توسعهٔ اقتصادی و شدت بحران‌های متعاقب مقایسه می‌کنیم. میزان رشد در دو دوره توسعهٔ اقتصادی از لحاظ شاخص‌های تولید ناخالص ملی، درآمد سرانه، حجم پول، اعتبارات بخش خصوصی، مصرف خصوصی و واردات کالاهای مصرفی مورد مقایسه قرار گرفته است؛ میزان شدت بحران‌های متعاقب دوره‌های رشد بر حسب نرخ تورم، افزایش اجاره‌ها، دستمزدها و بیکاری مقایسه شده است. چنانکه آشکار است دوره دوم شاهد رشد و توسعهٔ بیشتر و بحران و رکود شدیدتر بوده است. چنانکه از منحنیها آشکار می‌شود دوره دوم از هر لحاظ شاهد رشد و رفاه اقتصادی فزاینده‌تر و افول و بحران اقتصادی وخیم‌تری بود. مثلاً در هر دو دوره دستمزدها برای مدتی از نرخ تورم سبقت گرفتند اما بعداً از سرعت افزایش قیمت‌ها عقب ماندند. اما چنانکه ملاحظه می‌شود فاصله میان دستمزدها و قیمت‌ها در دوره دوم خیلی بیشتر از دورهٔ اول است (فاصله در دورهٔ دوم بیش از سه برابر دوره اول است). همچنین ملاحظه می‌شود که نرخ تورم در دورهٔ دوم بالاتر از دورهٔ اول بود. در دورهٔ دوم نرخ بیکاری و تورم نیز بیشتر بود.

به این ترتیب، مشارکت عمومی و شدت و مدت ناآرامی سیاسی در دو دورهٔ مورد نظر به وسیلهٔ شدت و مدت رشد و رفاه اقتصادی که توقعات و انتظارات عمومی را بالا برد، و بحرانهای متعاقب که توانائی برآورد خواست‌های عمومی را در شرایط توقعات فزاینده کاهش داد، قابل توضیح است. به طور کلی انقلاب سال ۱۳۵۷ در زمینه‌ای از رشد و رفاه اقتصادی بیشتر و بحران شدیدتر در مقایسه با قیام سال ۱۳۴۳ اتفاق افتاد. در نتیجه فاصلهٔ میان توقعات و برآورد آنها در دوره دوم بیشتر بود. این نتیجه‌گیری به وضوح از ملاحظه جداول و نمودارهای صفحات بعد به دست می‌آید.

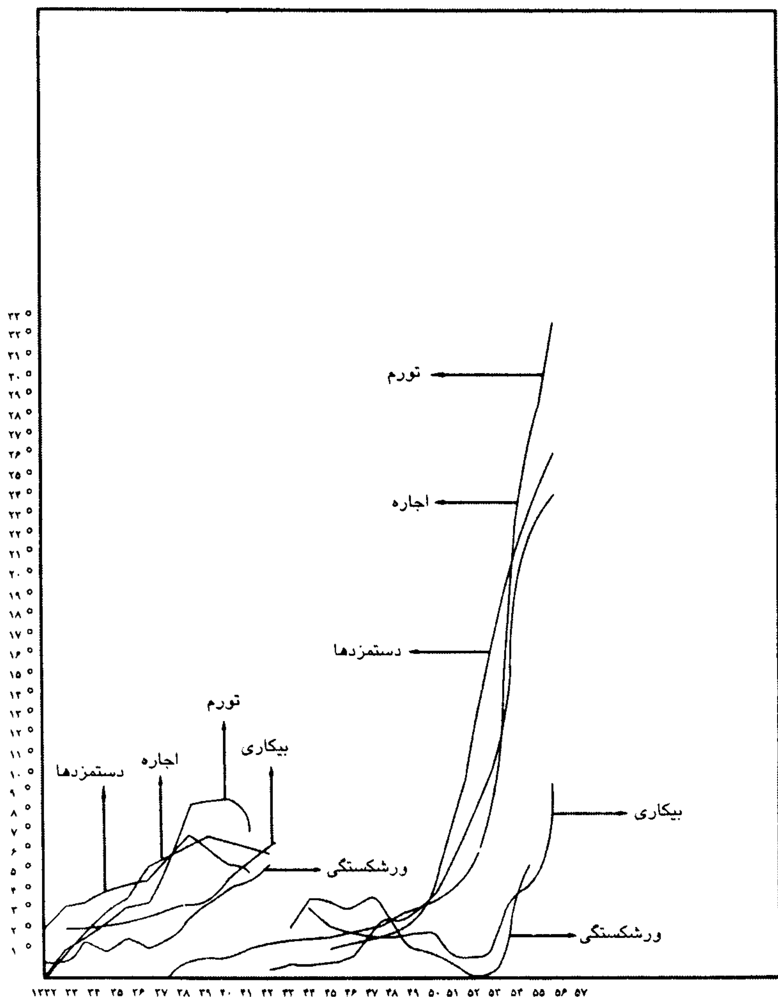
	۱۳۳۳	۱۳۳۴	۱۳۳۵	۱۳۳۶	۱۳۳۷	۱۳۳۸	۱۳۳۹	۱۳۴۰	۱۳۴۱	۱۳۴۲	۱۳۴۳
تولید ناخالص ملی میلیارد ریال			۱۵۶	۱۷۹	۱۹۱	۲۲۷	۲۸۳	۳۰۹	۳۱۹	۳۴۰	۳۶۰
مصرف و هزینهٔ بخش خصوصی	۱۸۲	۱۸۵	۱۸۹	۱۹۴	۱۹۸	۲۰۳	۲۰۹	۲۳۰	۲۳۶	۲۵۲	۲۶۲
هزینهٔ عمومی	۱۲/۵	۱۴/۴	۱۴/۸	۱۹/۹	۲۱/۹	۲۹	۳۰	۳۲	۳۴	۳۵	۴۰
تشکیل سرمایهٔ خصوصی		۶/۴	۱۰/۴	۱۰/۸	۱۳/۴	۲۲/۴	۲۰/۵	۲۱/۹	۱۳	۱۳	۲۱
مالیاتهای غیرمستقیم	۲/۸۳	۳/۶۳	۳/۶۶	۴/۷	۶/۵	۱۰	۱۸	۲۰	۱۹	۲۰	۲۲
درآمد سرانه (ریال)		۱۱۱۰۰	۱۱۵۰۰	۱۱۶۰۰	۱۲۱۰۰	۱۱۶۰۰	۱۲۲۰۰	۱۲۳۰۰	۱۲۸۰۰	۱۳۱۸۰	۱۴۴۰۰
واردات کالاهای مصرفی							۱۲	۱۵	۱۲	۹	۹
کل واردات	۵/۴	۷/۴	۱۰	۲۶	۳۲/۶	۴۶/۲	۴۹/۸	۵۲	۴۷	۴۱	۳۹
شاخص مصرف ۱۰۰=۱۳۳۸	۶۵	۷۵/۸	۷۷	۸۳/۹	۸۷/۶	۸۸/۵	۱۰۰	۱۰۸	۱۰۹/۶	۱۱۰/۶	۱۱۲
بیکاری (درصد)				۲/۶			۳/۱	۳/۵		۶/۹	۵
اجاره خانه ۱۰۰=۱۳۳۸	۴۹/۵	۶۲	۷۲	۸۲	۸۸	۹۴	۱۰۰	۱۰۶	۱۰۹	۱۰۸	۱۰۶
درآمد دولت به میلیون ریال	۹۴۴۴۴	۱۲۱۰۰	۱۲۱۰۰	۱۵۸۰۰	۲۱۷۰۰	۶۳۸۰۰	۷۰۰۰۰	۸۲۲۰۰	۹۰۴۳۰	۹۶۴۰۰	۹۸۲۰۰
حجم پول (میلیارد ریال)	۲۰۰۶۷	۲۱۶۰۰	۲۳۰۷۰	۲۶۴۰۰	۳۱۳۰۰	۲۸۹۰۰	۴۰۳۴۰	۴۱۶۰۰	۴۱۲۰۰	۴۳۹۰۰	۴۹۰۰۰
اعتبارات بخش خصوصی میلیارد ریال	۵/۱	۷/۶	۹/۲	۱۰/۱	۱۴/۷	۲۲/۷	۳۲/۵	۳۷/۸	۴۲	۴۹/۲	۶۰
درصد مالیات از درآمدهای دولتی		۴۰	۳۸	۳۰	۲۷/۵	۳۳	۳۴	۳۵	۳۰	۳۶/۱	۳۰/۵
مالیات مستقیم		۹	۸	۸	۷/۵	۷	۹	۱۱	۹	۹/۸	۱۰
مالیات غیرمستقیم		۳۰	۳۰	۲۲	۲۰	۲۶	۳۱	۲۴	۲۱	۲۶/۳	۲۰/۵
مالیات مستقیم (میلیارد ریال)		۱/۲	۱/۳	۱/۶	۲	۲/۷	۲/۷	۴/۴	۴/۶	۵/۷	۴/۶

۱۳۳۴	۱۳۳۵	۱۳۳۶	۱۳۳۷	۱۳۳۸	۱۳۳۹	۱۳۵۰	۱۳۵۱	۱۳۵۲	۱۳۵۳	۱۳۵۴	۱۳۵۵	۱۳۵۶	۱۳۵۷
۴۰۵	۴۵۶	۵۰۳	۵۵۶	۶۲۹	۷۰۴	۷۹۸	۹۷۹	۱۲۱۳	۱۸۳۲	۳۱۲۴	۳۵۸۰	۴۵۷۱	۵۳۲۷
۲۹۴	۳۱۲	۳۲۸	۳۷۱	۴۲۳	۴۶۳	۵۲۲	۵۷۲	۶۸۶	۸۷۹	۱۲۱۷	۱۳۱۶	۱۵۳۲	۲۱۶۰
۳۹	۶۵	۷۴	۸۵	۱۰۱	۱۲۱	۱۴۱	۱۸۹	۲۵۲	۳۲۵	۶۲۸	۸۰۷	۱۰۰۳	۱۰۷۳
۴۰	۴۵	۵۰	۶۱	۶۰	۶۱	۶۶	۹۲	۱۴۴	۱۶۰	۲۲۵	۵۲۱	۶۶۴	۷۷۶
۲۳	۲۸	۳۵	۳۹	۴۵	۵۱	۵۷	۶۵	۶۰	۷۸	۷۸	۱۱۸	۱۵۳	۲۱۱
۱۵۷۰۰	۱۶۷۰۰	۱۸۰۰۰	۱۹۷۰۰	۲۱۵۰۰	۲۳۷۰۰	۲۸۴۰۰	۳۳۲۰۰	۵۲۰۰۰	۸۹۰۰۰	۹۸۰۰۰	۱۲۶۰۰۰	۱۴۱۰۰۰	
۱۳	۱۲	۱۱	۱۱	۱۱	۱۲	۱۶	۱۸	۲۲	۲۸	۷۱	۱۳۹	۱۵۷	۱۸۴
۵۶	۷۸	۷۳	۹۰	۱۰۴	۱۱۷	۱۲۸	۱۵۷	۱۷۹	۲۶۱	۴۶۲	۸۱۸	۸۹۳	۹۸۸
۱۱۶/۷	۱۱۷	۱۱۹/۹	۱۱۹	۱۲۰/۷	۱۲۴	۱۲۶	۱۳۲	۱۳۶/۶	۱۴۳	۱۵۲	۱۶۷	۱۸۷	۲۱۱
۶/۲	۲	۳/۸	۱/۶					۲/۳	۱/۰۵	۱	۱	۴	۴
۱۰۵	۱۰۴	۱۰۵	۱۰۶	۱۰۶	۱۰۸	۱۲۱	۱۲۵	۱۳۰	۱۴۱	۱۶۰	۱۶۵	۲۰۹	۲۸۱
۱۰۲۰۰۰	۱۰۷۰۰۰	۱۲۱۰۰۰	۱۴۰۰۰۰	۱۸۹۰۰۰	۲۲۱۰۰۰	۲۷۱۰۰۰	۲۵۸۰۰۰	۳۰۲۰۰۰	۴۶۸۰۰۰	۱۳۹۴۰۰۰	۱۵۸۲۰۰۰	۱۷۴۳۰۰۰	۲۰۳۳۰۰۰
۵۳۹۰۰	۶۰۳۰۰	۶۶۸۰۰	۷۷۱۰۰	۸۷۸۰۰	۸۳۹۰۰	۹۷۰۰۰	۱۱۷۰۰۰	۱۵۸۰۰۰	۲۰۲۰۰۰	۳۳۷۰۰۰	۴۳۶۰۰۰	۶۱۱۰۰۰	۷۹۰۰۰
۷۴	۹۲	۱۱۵	۱۴۰	۱۶۵	۱۹۵	۲۲۸	۲۷۴	۳۹۵	۴۸۹	۶۹۷	۱۰۷۹	۱۴۹۸	۱۸۶۲
۲۸	۲۸	۳۶	۲۸/۶	۲۵	۲۷	۲۷/۵	۳۷	۳۲/۹	۲۸	۱۱	۱۷	۱۸/۷	۲۱/۷
۸	۶/۱۷	۶/۶	۷/۱۶	۶/۸	۷/۷	۹/۴	۱۲	۱۳/۲	۱۱	۵/۱	۹/۵	۱۰/۴	۱۱
۲۰/۱۸	۲۱/۷	۱۸/۴	۱۹/۹	۱۸/۳	۱۹/۸	۱۸/۱۸	۲۵	۱۹/۷	۱۷	۵/۹	۷/۵	۸/۳	۱۰/۷
۵/۶	۸/۵	۹/۲	۱۱/۸	۱۴	۱۹	۲۱	۳۲	۴۱/۹	۲۸/۵	۷۶/۷	۱۵۰	۱۸۸	۲۳۰

مقایسه دو دوران رشد اقتصادی



مقایسه دو دوره بحران



منابع

J. Bharier, ***Economic Development in Iran*** 1900-1970, Oxford University Press, Oxford, 1971.

J. Davies, "Towards a Theory of Revolution", ***American Sociological Reveiw,*** vol. 27, (1962), pp. 3-19.

محمدرضا سوداگر، *روابط سرمایه‌داری در ایران* ۱۳۴۰-۱۳۰۴، انتشارات پازند بی‌تا.

مجلهٔ بانک مرکزی ایران، تهران از ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۷

وزارت اقتصاد، *آمار صنعتی ایران*، تهران ۱۳۴۸

سازمان برنامه وبودجه، ***شاخص‌های عمدهٔ اقتصادی***، گزارش سوم ۱۳۵۵

سازمان برنامه و بودجه، ***سالنامهٔ آماری***، ۱۳۵۵

۲۴
جامعه مدنی، قدرت و ایدئولوژی:
موانع تحقق جامعهٔ مدنی در ایران

مقدمه

به طور کلی می‌توان گفت که نهادمند شدن جامعه مدنی، نه تنها هدف توسعه سیاسی بلکه عین توسعه سیاسی و متضمن ابزارها و هدفهای آن است. از این رو، وقتی از جامعه مدنی و از نهادمند شدن آن سخن می‌گوییم، منظور نه تنها سازمان‌یابی نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی و آزادی آنها در مشارکت و رقابت سیاسی است، بلکه تکوین ساز و کارهای حل منازعات در درون ساختار سیاسی، نهادمند شدن حیات سیاسی و مشروعیت یافتن نهادهای قانونی برای مشارکت و رقابت سیاسی نیز هست. به این معنا، جامعه مدنی مقوله‌ای صرفاً اجتماعی نیست، بلکه نوعی حیات سیاسی است.

در فرآیند توسعه سیاسی، برخی عوامل و زمینه‌ها موجبات تحقق و تکوین جامعه مدنی را فراهم می‌آورند و برخی زمینه‌ها و شرایط دیگر از نهادمند شدن جامعه مدنی جلوگیری می‌کنند. از این رو، میزان پیشرفت و نهادینگی جامعه مدنی در هر کشوری، به نسبت شرایط مساعد و نامساعد بستگی دارد. نوسازی و تحولات ساختاری در حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی در کشورهای در حال توسعه، معمولاً شرایط مساعد تکوین جامعه مدنی را فراهم می‌آورند. از سوی دیگر، نهادهای قدرت و ایدئولوژی سیاسی در مقابل فرآیند تکوین و نهادینگی جامعه مدنی، مقاومت‌ها و موانعی ایجاد می‌کنند. با رشد صنعت، آموزش، شهرنشینی، ارتباطات و دیگر شاخص‌های توسعه و نوسازی اقتصادی و

اجتماعی، زمینه‌های لازم برای تکوین جامعه مدنی پدید می‌آید؛ اما تداوم ساختار قدرت سیاسی و انباشت قدرت در شرایط نوسازی، یا ظهور ساخت دولت مطلقه در این شرایط و سلطه ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های سیاسی اقتدارطلبانه موانعی بر سر راه آن فرآیند ایجاد می‌کنند. معمولاً مقاومت عوامل سیاسی، ساختار قدرت و صورتبندیهای ایدئولوژیک و گفتمانی، در مقابل فرآیندهای تغییر و تحول، دیرپاتر و شدیدتر است. بنابراین، تکوین و نهادمندی جامعه مدنی نه تنها به تحولات در حوزه ساختارهای اجتماعی و اقتصادی، بلکه به تغییر در ساختارهای قدرت و گفتمان نیز بستگی دارد.

از سوی دیگر، با توجه به روابط فزاینده کشورها در عصر سرمایه‌داری جهانی، عوامل مربوط به نظام بین‌المللی نیز می‌توانند شرایط مساعد یا نامساعدی برای تکوین و نهادمندی جامعه مدنی در کشور خاصی فراهم آورند. از این رو، به طور کلی می‌توان از شرایط مساعد ملی و بین‌المللی برای تحقق و تکوین جامعه مدنی سخن گفت. چنانکه گفتیم، نوسازی اقتصادی و اجتماعی، شرایط مساعد داخلی و مقاومت گفتمانی و سیاسی، شرایط نامساعد داخلی برای تکوین و تحقق جامعه مدنی به شمار می‌روند. از لحاظ جهانی، گرایش به دولت رفاهی و دخالت گسترده دولت در اقتصاد در عصر **تجدد سازمان‌یافته**، شرایط نامساعدی برای شکوفایی جوامع مدنی فراهم آورده بود، ولیکن تحولات اخیر در سطح جهانی در عصر **تجدد بی‌سازمان** یا موج سوم تجدد و طرح تدریجی اندیشه دولت کوچک، زمینه‌های مساعدی برای تکوین جامعه مدنی در کشورهای در حال توسعه ایجاد کرده است.

بنابراین، در بحث جامع از تکوین جامعه مدنی در ایران باید شرایط چهارگانه مذکور یعنی میزان نوسازی اجتماعی و اقتصادی به عنوان زمینه مساعد داخلی؛ میزان مقاومت گفتمانی و سیاسی به عنوان عامل نامساعد درونی؛ شرایط بین‌المللی و جهانی در عصر تجدد سازمان‌یافته به عنوان زمینه نامساعد جهانی؛ و بالاخره موج سوم تجدد را به عنوان زمینهٔ مساعد تکوین و تحقق جامعه مدنی در نظر گرفت. اما در این بحث کوتاه، ما با شرایط مساعد داخلی، یعنی فرآیند نوسازی و توسعه اجتماعی و اقتصادی در ایران که از اوایل

قرن بیستم آغاز شده و همچنان ادامه دارد، سر و کاری نخواهیم داشت. طبعاً نوسازی اقتصادی و اجتماعی در ایران فرآیندی ناتمام است؛ ولیکن برخی زمینه‌های مساعد اجتماعی برای تحقق جامعه مدنی فراهم آمده است که تاریخ سیاسی ایران، بویژه دوران مشروطیت، دوران نهضت ملی، و دوران انقلاب اسلامی شاهدی بر این مدعاست. اما بحث ما در این مقاله، دربارهٔ موانع و مقاومت‌های گفتمانی، فرهنگی و سیاسی در مقابل فرآیند تکوین جامعه مدنی است. این موانع و مقاومت‌ها را در حوزه‌های زیر شناسایی می‌کنیم:

۱. تمرکز منابع قدرت

نخستین فرض ما این است که افزایش کنترل حکومت بر منابع قدرت، اعم از منابع اجبارآمیز و غیراجبارآمیز قدرت، احتمال تحقق و نهادمندی جامعه مدنی را کاهش می‌دهد. معمولاً کنترل متمرکز بر منابع قدرت، در فرآیند اولیهٔ تکوین دولت‌های ملی مدرن، به دلایلی ضرورت می‌یابد. ضرورت توسعه اقتصادی، ایجاد وحدت ملی و تأسیس مبانی دولت مدرن از جملهٔ این دلایل‌اند. پیدایش کنترل متمرکز بر منابع قدرت، پیش از گسترش مشارکت و رقابت سیاسی، مانع مهمی بر سر راه تکوین و نهادمندی جامعه مدنی ایجاد می‌کند. تمرکز منابع قدرت در دست حکومت ممکن است کارایی آن را افزایش دهد، اما به فرآیند تکوین جامعه مدنی آسیب می‌رساند. به طور کلی تجربهٔ تاریخی نشان می‌دهد که فرآیند نوسازی دولت یا **دولت‌سازی مدرن** با تأکید بر تمرکز سیاسی و وحدت و هویت ملی، مبانی جامعه مدنی را تضعیف می‌کند. بسیاری از دولتمردان و نظریه‌پردازان، به قیاس ضرورت **انباشت ثروت** به عنوان شرط توسعه اقتصادی، **انباشت قدرت** را شرط توسعه سیاسی شمرده‌اند. اما صاحبان چنین نظریاتی، با توجه به تجربهٔ بسیاری از کشورها، عواقب وخیم انباشت قدرت را برای روند توسعه سیاسی و تکوین جامعه مدنی نادیده می‌گیرند. در مورد ایران استدلال ما این است که ایران پس از انقلاب مشروطه، در عصر پهلوی وارد دوران **دولت مطلقه** شد. ویژگی اصلی دولت مطلقه پهلوی، انباشت منابع و تمرکز ابزارهای قدرت بود و این فرآیند مانع عمده‌ای بر سر راه گسترش تواناییهای جامعه ایجاد کرد.

۲. گفتمان و ایدئولوژی سیاسی

به طور کلی زندگی سیاسی در متن گفتمان‌های سیاسی سامان می‌گیرد و هر گفتمانی، امکانات گوناگون زیست سیاسی را در شکل خاصی متحقق می‌سازد و به دولت، جامعه و فرد تعیّن و هویت ویژه‌ای می‌بخشد. چگونگی ظهور، قوام و گسست گفتمان‌های سیاسی، فرآیند پیچیده‌ای است که بحث آن از حوصله این مقاله خارج است. اما به طور کلی هر گفتمان، حاوی مجموعه احکام و مفاهیم و قواعدی است که به زندگی سیاسی سامان می‌بخشد. ایدئولوژی و فرهنگ گروه‌های حاکمه در درون گفتمان‌های بزرگتری ریشه دارد و شرط تحول در آنها، تحول در همین گفتمان‌هاست. از همین رو، ظهور جامعه مدنی، مستلزم ظهور گفتمان جامعه مدنی است. هر گفتمانی، برخی موضوعات و مفاهیم، کردارها، گروه‌ها و رویه‌های سیاسی را حفظ و برخی دیگر را حذف می‌کند. در ایران، به طور کلی سه گفتمان اصلی سیاسی مسلط بوده است.

۱) گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی: پاتریمونیالیسم گفتمان سیاسی نظام سنتی ایران پیش از انقلاب مشروطه بوده است. هر گفتمان سیاسی خود مجموعهٔ پیچیده‌ای است و از عناصر مختلفی فراهم آمده است. گفتمان سنتی پاتریمونیالیسم در ایران مرکب از دو عنصر عمده نظریه شاهی ایرانی و نظریه سیاسی شیعی بوده است. به عبارت دیگر، این گفتمان، گفتمان مذهبی ـ سلطنتی بوده است، چه در شکل ماقبل اسلامی آن و چه در شکلی که در دوران گسترش اسلام به ایران پیدا کرد. گفتمان پاتریمونیالیسم ایرانی به طور کلی بر پدرسالاری سیاسی، آمریت و اطاعت و تابعیت محض، پیوند سیاست با اسطوره و مذهب، رابطه میان حاکم و خداوند، قداست قدرت و نقدناپذیری آن، حذف رقابت و مشارکت و غیره متکی بوده است. هر گفتمان سیاسی به فرد هویت خاصی می‌بخشد و فرهنگ خاصی را رواج می‌دهد. گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی در ایران، هویت سیاسی خاصی به ایرانیان می‌بخشید که مهمترین ویژگی‌های آن عبارتند از: فرصت‌طلبی سیاسی، انفعال، اعتراض پنهان، ترس و تسلیم، سکوت، فردگرایی منفی و غیره.

۲) دومین گفتمان عمدهٔ سیاسی در ایران را می‌توان به عنوان مدرنیسم

ایرانی توصیف کرد که در عصر دولت مطلقه پهلوی استیلا یافت. این گفتمان نیز مجموعه‌ای از عناصر پیچیده بود. نظریه شاهی در ایران قدیم، نظریهٔ پاتریمونیالیسم به وجه تاریخی آن و نظریهٔ دولت مطلقه، عناصر غالب آن بودند؛ اما برخی عناصر فرعی مانند مشروطه‌خواهی، قانونگرایی، احترام به مذهب و مردم‌گرایی نیز در آن یافت می‌شد. ویژگی‌های اصلی این گفتمان سیاسی تمرکزگرایی، ناسیونالیسم، سنت‌ستیزی، عقلگرایی به معنای مدرنیستی آن و اقتدارطلبی بود. چنانکه گفتیم هر گفتمانی برخی مفاهیم، احکام، گروه‌ها و کردارها را حذف و برخی دیگر را حفظ می‌کند. گفتمان مدرنیسم ایرانی در عصر پهلوی با تأکید بر احکام و مفاهیم مربوط به صنعتی کردن، ناسیونالیسم، سکیولاریسم و تمرکز سیاسی موجب حذف نهادها و گروه‌های سنتی از صحنه سیاسی در ایران می‌شد.

۳) سومین گفتمان سیاسی در ایران از اواخر دوران پهلوی تکوین یافت و در دوران پس از انقلاب اسلامی غلبه پیدا کرد. این گفتمان را **سنت‌گرایی** می‌نامیم. زمینه اجتماعی پیدایش این گفتمان، گسست جامعه سنتی در نتیجهٔ نوسازی در عصر پهلوی و ظهور جامعه توده‌ای در این دوران بود. در این شرایط، نیاز به همبستگی، زمینهٔ توسل به سنت‌ها و ایدئولوژیک کردن سنت و مذهب را فراهم آورد. این گفتمان نیز در پی ایجاد هویت خاصی برای فرد بوده است که بویژه با هویت‌سازی گفتمان مدرنیسم ایرانی و نیز تا حدی با هویت‌سازی گفتمان پاتریمونیالیسم تفاوت داشته است. گفتمان سنت‌گرایی در ایران از عناصر نظریه سیاسی شیعی، از برخی وجوه پاتریمونیالیسم سنتی ایران و برخی وجوه مدرنیسم (دست کم در عرصهٔ نهادها و ابزارها) تشکیل شده است. این گفتمان نیز همچون گفتمان مدرنیسم، برخی مفاهیم و احکام و گروه‌ها را حذف کرده است. به عبارت دیگر گفتمان سنتگرایی، حذفهای گفتمان مدرنیسم را روی هم رفته معکوس کرده است.

اینک می‌توان به ظهور گفتمان چهارم یعنی **گفتمان مدنی** در ایران کنونی اشاره کرد. البته این گفتمان طبعاً بی‌سابقه نیست، بلکه عناصر اولیه آن را می‌توان در قانون‌گرایی انقلاب مشروطه و اندیشه تجدد و نهضت دموکراتیک در دههٔ ۱۳۲۰

یافت؛ ولیکن تحولات در سطح جهان (که به عنوان موج سوم تجدد از آن یاد کردیم) در تکوین این گفتمان نیز تأثیر عمده‌ای داشته است. از این روست که به عوامل مساعد جهانی در نهادینگی جامعه مدنی اشاره می‌کنیم. روی هم رفته تحول سریع جامعه ایران در قرن بیستم و پیچیدگی‌های این جامعه مانع از غلبه هر یک از سه گفتمان قبلی شده است. گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی در آغاز قرن دچار گسستگی اساسی شد، هر چند برخی از اجزای آن در گفتمان‌های بعدی تداوم یافت. گفتمان مدرنیسم پهلوی نیز به رغم تحولاتی که در اقتصاد و جامعه ایران ایجاد کرد، پذیرای جامعه مدنی مدرن نبود و همچنین با بقایای جامعه و گروه‌های سنتی در ایران اصطکاک پیدا کرد. گفتمان سنت‌گرایی نیز به رغم بسیج توده‌ای و کوشش برای ایجاد همبستگی سنتی نوین نتوانسته است غلبه یابد. اما گفتمان جامعه مدنی که اینک در حال تکوین است، خود پدیدهٔ بسیطی نیست و می‌تواند اشکال مختلفی پیدا کند. هم اکنون شاهد تخمیرهای فکری و ظهور خرده‌گفتمانهایی در درون این گفتمان هستیم.

چنانکه در بالا اشاره شد، نمی‌توان ظهور گفتمان جامعه مدنی در ایران را بدون توجه به تحولات در سطح جهانی و آنچه موج سوم تجدد می‌خوانیم دریافت. به طور کلی در دوران پس از جنگ جهانی دوم، دولت‌های بسیاری از کشورهای در حال توسعه، تحت نفوذ گفتمان نوسازی، خود را تنها عامل نوسازی و توسعه تلقی می‌کردند و ضرورت توسعه اقتصادی را در صدر اولویت‌های خود قرار می‌دادند. در این دوران که از آن به عنوان دوران تجدد **سازمان‌یافته** یاد می‌شود، دخالت اقتصادی، مهندسی اجتماعی و تأمین عدالت و رفاه، کارویژه‌های اصلی دولت تلقی می‌شد. موج دوم تجدد یا تجدد سازمان‌یافته در غرب، دوران ظهور سرمایه‌داری سازمان‌یافته، دموکراسی سازمان‌یافته، گسترش دولت رفاهی، سیاست‌های کینزی و انضباط اجتماعی بود. در همین دوران در کشورهای در حال توسعه انواع سوسیالیسمهای محلی، دولت‌های تک‌حزبی، سیاست‌های اتاتیستی، اصلاحات اجتماعی و اقتصادی ظهور یافت و توجیهات لازم برای سرکوب جامعه مدنی در آن کشورها را به دست سیاستمداران داد. اما در دههٔ ۱۹۷۰ تجدد سازمان‌یافته مواجه با بحرانهای

عمیقی شد و در نتیجه توتالیتریسم، دولت رفاهی، دخالت اقتصادی و اتاتیسم با مشکلات عدیده‌ای مواجه گردید. همهٔ این تحولات مقدمه ظهور موج سوم تجدد را فراهم آورد که مهمترین ویژگی‌های آن عبارتند از: ظهور لیبرالیسم نو، خصوصی‌سازی، بین‌المللی شدن بازار سرمایه‌داری، ظهور نظریهٔ دولت کوچک و پایان سیاست‌های کینزی. این تحولات از طریق عوامل منطقه‌ای و محلی بر کشورهای در حال توسعه نیز مؤثر افتاد و در نتیجه، کوشش‌هایی برای ایجاد فضای باز سیاسی، خصوصی‌سازی، دموکراتیزه کردن در بسیاری از این کشورها و از آن جمله در کشورهای خاور میانه صورت گرفت. طبعاً سرعت حرکت در این زمینه در همه جا یکسان نبود و بستگی به عواملی چون سابقه و قدرت نهادهای جامعه مدنی، میزان سلطهٔ دولت و نوع ایدئولوژی حاکم در هر یک از آن کشورها داشت. نتیجهٔ این تحولات تشویق مخالفین داخلی نظامهای اقتدارطلب به فعالیت و مشارکت سیاسی و تضعیف توجیهات دولت‌ها برای ادامه وضع گذشته بود. بنابراین ظهور گفتمان جامعه مدنی در ایران را نیز نمی‌توان با تحولات کلی مذکور بی‌ارتباط دانست، هر چند ظهور این گفتمان با توجه به ساخت قدرت، ایدئولوژی و تجربهٔ سیاسی اخیر در ایران تا حدی دیررس بوده است.

به طور کلی استدلال ما این است که ایران در طی قرن بیستم از یک سو شاهد گسترش زمینه‌های مناسب اجتماعی و اقتصادی برای تکوین و نهادمندی جامعه مدنی بوده است، ولیکن از سوی دیگر زمینه‌های نامساعد برای جامعه مدنی، در حوزه قدرت و ایدئولوژی سیاسی نیز گسترش یافته است. با این حال در حال حاضر بحران گفتمان‌های سیاسی مسلط در ایران از یک سو و آغاز موج سوم تجدد در سطح جهان از سوی دیگر زمینه‌های مساعدی را برای ظهور گفتمان جامعه مدنی فراهم آورده است.

تکوین ساخت دولت مطلقه در ایران

به طور کلی می‌توان گفت که جوهر تاریخ سیاسی معاصر ایران نزاع میان دولت مطلقه و دولت مشروطه بوده است. در این میان، زمینه‌های تسلط دولت مطلقه،

هم از حیث ساختار قدرت و هم از حیث ایدئولوژی قوی‌تر از زمینه‌های تکوین دولت مشروطه بوده است. به طور کلی تأخیر در توسعه اقتصادی و احساس ضرورت نوسازی، از اواخر قرن نوزدهم انگیزهٔ اصلی ظهور ساختار دولت مطلقه در ایران را فراهم کرد. ظهور نوعی دولت مطلقه در همه جا مقدمهٔ پیدایش دولت جدید بوده است. در ایران دولت ملی مدرن نخست در قالب دولت مطلقه در عصر پهلوی ظاهر شد. منظور از دولت مطلقه، آن ساختار دولتی است که در انتقال جامعه از صورتبندیهای ماقبل سرمایه‌داری، به صورتبندی سرمایه‌داری اولیه، نقشی اساسی ایفا می‌کند و به این منظور اصلاحات اقتصادی، اداری، دیوانی و مالی عمده‌ای انجام می‌دهد و تمرکزی در منابع قدرت سیاسی و اداری به وجود می‌آورد. مهمترین ویژگی دولت مطلقه در همه جا تمرکز و انحصار در منابع و ابزارهای قدرت دولتی، تمرکز وسایل ادارهٔ جامعه در دست دولت متمرکز ملی، پیدایش ارتش جدید، ناسیونالیسم و تأکید بر مصلحت ملی بوده است. در عصر دولت مطلقه که نظام اقتصادی در حال گذار است، طبقات اجتماعی قدیم و جدید توان غلبه بر یکدیگر را ندارند. اما به هر حال دولت مطلقه فرآیند زوال جامعه قدیم را پرشتاب می‌کند و از این دیدگاه نهایتاً علایق آن با علایق طبقات جامعه نو درمی‌آمیزد. به طور کلی تمرکز قدرت اجرایی، نوسازی قضایی، مالی و دیوانی و پیدایش دستگاههای نظامی و اداری گسترده، ویژگیهای اصلی دولت مطلقه هستند. در چنین دولتی نهادهای نمایندگی و پارلمانی تنها جنبهٔ صوری دارند و قدرت اساساً دارای خصلتی بوروکراتیک است.

به طور کلی جوهر تاریخ سیاسی معاصر ایران کوشش برای ایجاد ساخت دولت مطلقه مدرن در درون جامعه مدنی ضعیفی بوده است. بی‌شک، انقلاب مشروطه از یک جهت، مرز تاریخی ایران قدیم و جدید به شمار می‌رود. هدف اصلی آن انقلاب در لوای اندیشهٔ مشروطیت، قانون و آزادی، افزایش اقتدار و کارایی حکومت مرکزی، ایجاد نظام سیاسی یکپارچه و منسجمی به جای نظام از هم گسیخته قاجار و پیشبرد تحولات اقتصادی و اجتماعی بر طبق آرمانهای روشنفکران آن دوران و به طور خلاصه ایجاد مبانی دولت ملی مدرن (و

مشروطه‌ای) بود. به طور دقیق‌تر، انقلاب مشروطه سه هدف اصلی داشت:

۱) تشویق مشارکت مردم و جامعه در زندگی سیاسی؛

۲) ایجاد تحولات اقتصادی و اجتماعی در جهت جبران عقب‌افتادگی در ایران؛

۳) ایجاد نظام سیاسی مقتدر و منسجم مرکزی.

می‌توان استدلال کرد که چنانچه شرایط مساعدی برای دستیابی همزمان به این اهداف فراهم می‌آمد، تعادلی در فرآیند توسعهٔ قدرت دولت و جامعه مدنی حاصل می‌شد. اما در عمل، عوامل مؤید ضرورت تأمین هدفهای دوم و سوم، بسیار نیرومندتر از عوامل مؤید تأمین هدف اول بودند. از این رو می‌توان دولت نوساز پهلوی را دست کم مجری برخی از اهداف اصلی انقلاب مشروطه شمرد. به همین دلیل می‌توان استدلال کرد که انقلاب مشروطه در ایران نیز نهایتاً مانند بسیاری دیگر از انقلابها، ساخت قدرت دولتی نیرومند را جانشین ساخت قدرت سنتی و فرسودهٔ قدیمی کرد. در این بخش، روند تاریخی تمرکز و افزایش و انباشت قدرت در ساخت دولت در ایران قرن بیستم را مرور می‌کنیم.

بدون اینکه بخواهیم در اینجا وارد مشاجرات نظری دربارهٔ ماهیت نظام سیاسی ـ اجتماعی ایران پیش از انقلاب مشروطه شویم، می‌توان گفت که به طور کلی بر اساس منابع موجود، نظام سیاسی ایران در عصر قاجار مبتنی بر نوعی تکثر و پراکندگی منابع قدرت بود. با آنکه شیوهٔ اعمال قدرت در آن عصر، خودکامه و استبدادی بود، لیکن گروه‌های قدرت و شئون اجتماعی متعددی بویژه در اواخر عصر قاجار پدید آمده بودند. این نکته نیز شایان توجه است که در دولت قاجار، تنها وقتی امکان بازنگری به زندگی سیاسی از دریچه گفتمان سیاسی غرب (با تأکید بر قانون و آزادی) فراهم شد و برخی از روشنفکران جدید از آن منظر به مناسبات سیاسی نگریستند، آن دولت به عنوان دولتی خودکامه نمودار شد، وگرنه در متن تجربه سیاسی و اجتماعی مردم ایران در آن دوران، چنان دولتی مبتنی بر مشروعیت سنتی و محدود به برخی حدود سنتی، اخلاقی و مذهبی به شمار می‌رفت. در نظام سیاسی قدیم ایران از لحاظ نظری و مشروعیت سیاسی، قدرت پادشاه جز به سنت‌ها و اصول اخلاقی و مذهبیِ قابل

تعبیر و تفسیر، به قدرت دیگری محدود نبود و همه مقامات زیردست در واقع نه صاحب حق و عنوان بلکه برخوردار از لطف و عطیه شهریار بودند. از این حیث پادشاه مالک سرزمین و کل اموال به شمار می‌رفت و از حیث نظری مالکیت خصوصی بسیار ضعیف بود. همین فقدان یا ضعف حق مالکیت، اساس نظام تیولداری و اقطاع را تشکیل می‌داد. اما در واقع پادشاهان مجبور بودند به منظور حفظ موقعیت خود با گروه‌ها و مدعیان مختلف قدرت کنار آیند و یا آنها را بر ضد یکدیگر برانگیزند و بدین سان قدرت آنها را خنثی کنند. بویژه، در دوره‌های ضعف قدرت مرکزی، گروه‌های قدرت محلی، با توجه به فقدان حدود و حقوق مستقر و مستمر، استقلال عمل پیدا می‌کردند. حتی در دوره‌های قوت و تمرکز دیوانسالاری و نظام اقطاع نیز، میزان قدرت دربار سلطنتی در حقیقت به میزان ضعف و پراکندگی گروه‌های قدرت محلی بستگی داشت.

همچنین با توجه به اینکه اساس قدرت حکومتهای ایرانی، همبستگی قبیله‌ای و نظامی بود، پیدایش قدرت مرکزی اغلب به معنی تسلط یافتن یک ایل و عشیره بود و از همین رو اساساً تکثر و پراکندگی ساخت قدرت ادامه می‌یافت. رویهمرفته در توصیف نظام سیاسی قدیم می‌توان گفت که آن نظام از حیث ساختار قدرت، نوعی حکومت ملوک‌الطوایفی متمایل به تمرکز، و از حیث شیوه اعمال قدرت، استبدادی یا پاتریمونیالیستی بود، نه نظامی مطلقه که مبتنی بر تمرکز و انحصار منابع قدرت بوده باشد. در عین حال ماهیت نظام سیاسی و تأثیرات آن بر سطح زندگی اجتماعی و اقتصادی اجازه نمی‌داد علی‌رغم وجود نوعی تکثر در منابع قدرت، طبقات یا شئون مستقل و نیرومندی همچون اشراف، اصناف و روحانیت پیدا شوند. با این حال با ضعف فزایندهٔ دولت قاجار در اواخر قرن نوزدهم اشراف زمین‌دار، خوانین، رؤسای قبایل، روحانیون و طبقه بازرگان از منابع قدرت بیشتری برخوردار شدند و همین تکثر نیروهای اجتماعی خود مقدمهٔ وقوع انقلاب مشروطه بود.

ایران در عصر انقلاب مشروطه آبستن دو تحول اساسی بود: یکی مبارزه با سنت پاتریمونیالیستی ایرانی که در نتیجهٔ نفوذ غرب تضعیف شده بود و اندیشه‌های غربی زمینه لازم را برای این مبارزه فراهم می‌کرد. در این سطح ایران،

معاصر با دنیای اوایل قرن بیستم بود. دوم کوشش برای جبران عقب‌افتادگی و نوسازی ایران که باز هم در سایهٔ نفوذ غرب معنی پیدا کرده بود، ولیکن در این سطح، ایران با گفتمان مشروطیت غربی، معاصر نبود، بلکه نیازمند تحولاتی بود که مشابه آن در قرن هفدهم در غرب آغاز شده بود. همین حضور ایران در این دو سطح تاریخی است که تعبیر و تفسیر انقلاب مشروطه و موقعیت ایران را در آن دوران دچار پیچیدگی و ابهام می‌سازد. اما واقعیت تاریخی این بود که ایران با انقلاب مشروطه وارد دوران دولت مطلقهٔ خود شد. طبعاً منظور، استنتاج ذاتی دولت مطلقه از انقلاب مشروطه نیست، بلکه چنانچه در مورد کشورهای غربی نیز اتفاق افتاد، موقعیت تاریخی ایران در گذار از نظام ماقبل سرمایه‌داری به نظام سرمایه‌داری اولیه چنان ایجاب می‌کرد.

پس از انقلاب مشروطه، در جهت تکوین مبانی دولت مدرن، نظام تیولداری و شئون اشرافی ملغی شدند و با تصویب قانون دیوان محاسبات عمومی، امکان ایجاد بوروکراسی به مفهوم جدید پدید آمد. گفتمان روشنفکران عصر مشروطه در مورد ضرورت پیشبرد ایران از لحاظ اقتصادی و اجتماعی از یک سو و موقعیت خاص تاریخی ایران از سوی دیگر، شرایط فکری و عینی لازم برای ظهور دولتی نیرومند و نوساز را در ایران فراهم کردند. ایران در عصر پهلوی با ضرورت ایجاد ساخت دولت مطلقه مواجه شد. هم عوامل تاریخی و تصادفی و هم عوامل ساختاری در تکوین دولت مطلقهٔ پهلوی مؤثر بودند. از نظر تاریخی، جنگ جهانی اول و دخالت بیگانگان، زوال دولت مرکزی و ظهور نیروهای گریز از مرکز و وقوع شورش‌های محلی و قومی، ضرورت ایجاد دولت مرکزی نیرومندی را ایجاب می‌کردند. از لحاظ ساختاری، با زوال نظام اجتماعی قدیم، ضرورت صنعتی کردن کشور، توسعهٔ اقتصادی، ایجاد مبانی دولت مدرن بویژه ارتش جدید و بوروکراسی، اصلاحات مالی و نظامی و تأمین وحدت ملی بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شد. لازمهٔ دستیابی به این اهداف، گردآوری منابع و تمرکز ابزارهای قدرت بود. دولت رضاشاه، نخستین دولت مطلقه در تاریخ ایران بود که تمرکز بی‌سابقه‌ای در منابع و ابزارهای قدرت به وجود آورد و پراکندگی و تکثر در ساخت قدرت دوران قاجار را از میان برد. دولت رضاشاه با

ایجاد ارتش و بوروکراسی جدید، ادغام مناطق نیمه‌مستقل عشایری، تحدید قدرت خوانین، انحلال تشکیلات ایلی، تحدید قدرت روحانیون در حوزه‌های مختلف، تضعیف قدرت سیاسی زمینداران، ایجاد بخش عمومی در اقتصاد، انحصار تجارت خارجی، اصلاحات قانونی و آموزشی و اقدامات دیگر، منابع قدرت را در دست خود متمرکز ساخت و در پیشبرد روند گذار از صورتبندی اقتصادی ماقبل سرمایه‌داری به سرمایه‌داری اولیه مؤثر واقع شد.

پس از سقوط دولت رضاشاه، نیروهای دولت مشروطه بـ نیروهای دولت مطلقه موقتاً چیره شدند و ساخت دولت مطلقه پراکنده شد. در دوران ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ گروه‌های قدرت گوناگون مانند اشراف، خوانین، بازار، روحانیون و غیره استقلالی نسبی پیدا کردند و پارلمان و قانون اساسی محور اصلی زندگی سیاسی در ایران شد؛ اما ضعف، پراکندگی و اختلافات درونی جامعه مدنی در این دوران، زمینهٔ مساعدی برای تجدید ساخت دولت مطلقه فراهم آورد. پس از سال ۱۳۳۲ بار دیگر گروه‌های مختلف قدرت، احزاب، طبقات متوسط، اتحادیه‌ها، زمینداران و روحانیون یکی پس از دیگری سرکوب شدند و رژیم پهلوی با تکیه بر ضرورت اصلاحات اقتصادی و اجتماعی و وحدت سیاسی بر کلیهٔ نیروهای اجتماعی غلبه یافت. دربار سلطنتی به عنوان مرکز ساخت قدرت مطلقه به تدریج بر ارتش، پارلمان و هیأت دولت تفوق پیدا کرد و خود در انجام اصلاحات ارضی و اقتصادی پیشقدم شد. مهمترین ابزارهای قدرت دولت مطلقه در این دوران عبارت بود از: حزب دربار، ارتش، منابع نفتی و بوروکراسی دولتی. حزب ایران نوین که مجری اصلاحات دربار بود، بر مجلس و قوهٔ مجریه استیلا یافت و ساختاری کورپوراتیستی ایجاد کرد و همه اتحادیه‌های کارگری، اتحادیه‌های کارفرمایی، اصناف بازار، اتاق تجارت و تعاونیهای روستایی را زیر پوشش خود آورد. شمار نظامیان در طی سالهای ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۶ از ۱۲۰ هزار نفر به ۴۰۰ هزار نفر افزایش یافت و هزینهٔ نظامی در طی سالهای ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۶ از ۷۹ میلیون دلار به ۹۰۰۰ میلیون دلار رسید. درآمدهای سرشار نفتی، زمینهٔ استقلال مالی دولت مطلقه را از طبقات اجتماعی تأمین می‌کرد. سهم درآمد نفتی در کل عواید حکومت در سالهای ۱۳۳۳ تا ۱۳۵۶ از ۱۱ درصد به ۷۷ درصد رسید. درآمدهای نفتی ایران در دهـهٔ

۱۳۵۰ از ۶ میلیارد به ۲۰ میلیارد دلار افزایش یافت. بوروکراسی دولتی، تحت سلطه دو بازوی سازمانی عمده دربار یعنی سازمان بازرسی شاهنشاهی و کمیسیون شاهنشاهی بود که امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی راکنترل می‌کردند. شعار شاه این بود که «برای انجام امور، شما نیاز به قدرت دارید و برای حفظ قدرت هم نبایَد مجبور باشید از دیگری اجازه بگیرید».

به طور کلی در عصر دولت مطلقهٔ پهلوی، تأخیر در توسعهٔ اقتصادی و احساس ضرورت نوسازی، انگیزهٔ سیاسی انباشت قدرت شد. از نظر سیاسی با سلطهٔ ساخت دولت مطلقه فعالیت گروه‌های اجتماعی و نهادهای جامعه مدنی دچار توقف شد و تنها نوعی جامعه مدنی گسیخته و پراکنده استمرار یافت. زندگی سیاسی در این دوران دستخوش فعالیت گروه‌های غیررسمی، دوره‌ها و گروه‌های فشار و نفوذ بود و احزاب رسمی، از دربار استقلال نداشتند. هدف اصلی انقلاب ۱۳۵۷ نیز مبارزه با همین ساخت دولت مطلقه بود. اما همچنان که ضرورت توسعه اقتصادی و اجتماعی، انقلاب مشروطه را از هدف اصلی آن که مبارزه با قدرت خودکامه بود، به مسیر دولت مطلقه انداخت، پیدایش مسأله مبارزه با غرب و مدرنیسم پس از انقلاب اسلامی نیز مسیر انقلاب را دگرگون کرد. به عبارت دیگر، اگر بتوان از تداوم ساخت دولت مطلقه سخن گفت در این صورت باید گفت که مبنای آن عوض شده است. فرآیند توسعه اقتصادی و اجتماعی در ایران، در طی قرن بیستم تا حد قابل ملاحظه‌ای پیش رفته است، هر چند طبعاً فرآیندی ناتمام است. از همین رو، بر خلاف گذشته، ضرورت ایجاد ساخت دولت مطلقه را ایجاب نمی‌کند. به علاوه در این باره می‌توان تردید کرد که آیا اصلاً ساخت دولت مطلقه لازمه توسعه اقتصادی است. توسعه اقتصادی کشورهای غربی نیز در دوران دولت‌های مطلقه حاصل نشد، بلکه تنها پس از فروپاشی آنها بود که زمینه‌های لازم فراهم آمد (هر چند طبعاً دولت‌های مطلقه مقدمه لازم را فراهم کردند). به طور کلی ساخت دولت مطلقه، ضعیف و گذرا است و به دلیل شکنندگی خود نهایتاً موجب به هدر رفتن دستاوردهای اولیهٔ توسعهٔ اقتصادی می‌شود و به هر حال فرآیند توسعه اقتصادی و اجتماعی را به نظرات و خواست‌های شخصی حکام مقید می‌سازد.

گفتمان‌های سیاسی در ایران

چنانچه در مقدمه اشاره شد، سه گفتمان سیاسی اصلی و بعضاً متداخل در ایران قابل شناسایی است: یکی گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی، دوم گفتمان مدرنیسم پهلوی و سوم گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک.

گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی، مرکب از دو عنصر اصلی نظریه شاهی ایرانی و نظریه سیاسی شیعه است و با توجه به قدمت این گفتمان، بیشترین تحقیقاتی که در مورد فرهنگ سیاسی در ایران صورت گرفته است دربارهٔ همین گفتمان است.

گفتمان مدرنیسم در عصر پهلوی نیز خود مرکب از عناصر پاتریمونیالیسم، نظریه شاهی و نظریه دولت مطلقه بود، اما برخی تحقیقات که در مورد ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی در دوران پهلوی صورت گرفته است، به کلیت این گفتمان توجهی نکرده و تنها به عنصر سنتی آن یعنی پاتریمونیالیسم نظر داشته است.

گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک که در اواخر دوران پهلوی تکوین یافت و پس از انقلاب اسلامی غلبه پیدا کرد، مرکب از عناصر پاتریمونیالیسم سنتی و نظریه سیاسی شیعه است. در اینجا فرصت کافی برای بررسی درونمایه‌های هر یک از این گفتمانها نیست و تنها به نسبت هر یک از این گفتمانها با امکان تحقق جامعه مدنی می‌پردازیم.

۱. گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی

قدیمی‌ترین گفتمان سیاسی در ایران گفتمان پاتریمونیالیستی است که در آن ساخت قدرت سیاسی به عنوان رابطه‌ای عمودی و آمرانه از بالا به پایین میان حکام و مردم تصور می‌شده است. منابع این گفتمان بی‌شک متعدد و پیچیده‌اند و برخی از محققان، ریشه گفتمان استبداد شرقی را در **وجه تولید آسیایی** جستجو کرده‌اند. این گفتمان کلاً رقابت و مشارکت را برنمی‌تابد و برعکس بر تابعیت و فرمانبرداری تأکید می‌گذارد. بر اساس فرهنگ تابعیت، حاکم موجودی برتر و قهرمان‌گونه و بی‌همتاست و از قداست برخوردار است. در چنین فرهنگی مردم

انتظار دارند که حکومت همه کارها را انجام دهد و خود از مسئولیت بری باشند. فرد تابع می‌کوشد تا به نحوی رضایت حاکم را به دست آورد و به حریم او نزدیک شود. رفتارهای سیاسی فردْ میان فرصت‌طلبی، انفعال، ترس و تسلیم، سکوت و اعتراض پنهان نوسان می‌کند. گفتمان سیاسی پاتریمونیالیستی توانایی افراد را در همکاری و اعتماد نسبت به یکدیگر تضعیف می‌کند. یکی از پژوهشگران غربی، پژوهشی دربارهٔ ویژگی‌های عمدهٔ فرهنگ پاتریمونیالیستی در میان اقشار مختلف طبقهٔ متوسط در ایران انجام داده است. در این پژوهش نشان داده شده است که مردم ایران معتقدند که انسانها طبعاً شرور و قدرت‌طلب‌اند، همه چیز در حال دگرگونی و اعتمادناپذیر است، آدمی باید نسبت به اطرافیان خود بدبین و بی‌اعتماد باشد و حکومت دشمن مردم است.[۱] یکی دیگر از پژوهشگران، شاخصهای اصلی فرهنگ سیاسی تابعیت را در ایران، بدبینی و بی‌اعتمادی، احساس بی‌کفایتی و ناتوانایی سیاسی، انزوا و سیاست‌گریزی می‌داند.[۲] پژوهشگر دیگری ویژگی اصلی فرهنگ سیاسی مسلط را در ایران بی‌اعتمادی و ترس سراسری توصیف می‌کند.[۳] در واقع چنین پژوهش‌هایی، بقایای فرهنگ سیاسی‌ای را توصیف می‌کنند که محصول گفتمان پاتریمونیالیستی سنتی در ایران بوده‌اند. به هر تقدیر، در متن چنین گفتمانی، کمترین شرایط هم برای رقابت و مشارکت سیاسی و ظهور جامعه مدنی موجود نیست.

۲. گفتمان مدرنیسم پهلوی

چنان که پیشتر نشان دادیم ظهور دولت مطلقه در عصر پهلوی تحت ایدئولوژی مدرنیسم، تنوعات جامعه سنتی و گروه‌های آن را برنمی‌تافت. مدرنیسم پهلوی

1. A. F. Westwood, "Politics of Distrust in Iran" *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, vol 358, pp. 123-35.
2. M. Zonis, "Political Cynicism and Political Elites in Iran" *Comparative Political Studies*, Vol 1, pp. 351-71.
3. R. D. Gastil, "Middle Class Modernization" *Public Opinion Quarterly*, vol 22.

با خصلت‌های وحدت‌گرایانه، ناسیونالیستی، نوسازانه و اقتدارطلبانهٔ خود فضای جامعه سنتی را فرو می‌بست و تمایلاتی به سوی تمرکز و بهنجارسازی ایجاد می‌کرد. به طور کلی در پروژه مدرنیسم اولیه، سنت، مذهب، فرقه‌ها و گروه‌های قومی و حاشیه‌ای به عنوان اغیار حذف می‌شدند. وجوه مختلف مدرنیسم، موجب تخریب تنوعات جامعهٔ سنتی می‌شد. صنعتی کردن مستلزم حذف یا تضعیف بازار و خرده‌بورژوازی و اصناف بود، سکیولاریسم جایگاه روحانیت و فرقه‌های مذهبی را تضعیف می‌کرد، ناسیونالیسم موجب حذف زبانها و فرهنگهای محلی و اقلیت‌های قومی از هویت مرکزی می‌شد، و ایجاد تمرکز سیاسی به سرکوب عشایر و قبایل می‌انجامید.

۳. گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک

این گفتمان از حیث عناصر تشکیل‌دهنده، گفتمان پیچیده‌ای است و برخی از دیدگاه‌های سنتی را از نظر مسایل عصر مدرن بازسازی می‌کند. ضدیت با لیبرالیسم غربی و سنت روشنگری و تأکید بر بسیج توده‌ای و نخبه‌گرایی و رهبری و اطاعت و انضباط و همبستگی بر اساس هویت مذهبی از عناصر اصلی آن است. این گفتمان، در واکنش به فرآیند فروپاشی همبستگی سنتی و توده‌ای شدن جامعه در عصر پهلوی پدیدار شد و در پی آن بود تا امنیت از دست رفتهٔ دنیای سنتی را با بسیج توده‌ای و عرضهٔ ایدئولوژی فراگیری جبران نماید. به طور کلی می‌توان این گفتمان را محصول فشارهای روحی ناشی از عصر مدرنیسم، گسیختگی اجتماعی و جامعهٔ توده‌ای و برخاسته از احساس ناامنی طبقاتی توصیف کرد که از فرآیند نوسازی جامعه به شیوهٔ غربی زیان روحی دیده بودند. در مقابل، این گفتمان با تأکید بر هویت، انضباط، رهبری، عظمت اسلام و همبستگی عمومی، تسلایی برای وحشت ناشی از دنیای بی‌روح سرمایه‌داری به دست می‌داده است. این گفتمان در اواخر عصر پهلوی در بین گروه‌ها و اقشار و روشنفکران خاصی شیوع یافت، ولیکن در طی جنبش انقلابی به واسطهٔ بحران‌های اجتماعی و بسیج سیاسی، پایگاه اجتماعی گسترده‌ای یافت که از حدود گروه‌های حامل اولیه بسی فراتر می‌رفت. ولیکن با افول نهضت بسیج

سیاسی، روند فروریزی حمایت از آن شدت گرفته است به نحوی که انتظار می‌رود دوباره صرفاً بر اساس حمایت گروه‌های حامل اولیهٔ خود تداوم یابد.

گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک، خود دارای دو گرایش عمده بوده است. یکی گرایش محافظه‌کارانه‌تر گروه‌های سنتی بالا و دیگری گرایش کم و بیش ضد سرمایه‌دارانه و رادیکال گروه‌های سنتی متوسط و پایین. از همین روست که گفتمان مورد نظر، ترکیبی از آرمان‌های ضد سرمایه‌دارانه، حمایت از سرمایه کوچک، حمایت از سرمایه‌داری تجاری، حمایت از سنت‌های خانوادگی، فرهنگی و مذهبی و آرمان‌های پدرسالارانه و گرایش‌های مبارزه‌طلبانه با مظاهر تجدد بوده است. در این گفتمان، رهبری به عنوان مظهر وحدت و همبستگی نقش اساسی دارد و همچون کمربند ایمنی جامعه از خطر سقوط به ورطه بی‌ایمانی عمل می‌کند. بازگشت به امنیت از دست رفتهٔ جامعهٔ سنتی مستلزم اطاعت و فرمانبرداری توده‌ها از رهبران است. با توجه به اینکه در این گفتمان به طور کلی، عناصر اشرافیت فکری، الیگارشی، نخبه‌گرایی و پاتریمونیالیسم بسیار نیرومند است، اندیشهٔ جامعه مدنی را در آن راهی نیست. گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک، در مقایسه با گفتمان مدرنیسم، به شیوه‌ای معکوس جهان مدرن را غیریت می‌بخشد و با اندیشه‌هایی که مبانی جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند ضدیت دارد.

ظهور گفتمان جدید جامعه مدنی در ایران، محصول تحولات داخلی و جهانی است. تجربهٔ انقلاب و مقاومت‌هایی که گفتمان سنت‌گرایی برانگیخت، موجب تجدید نظرهای آشکار و پنهان در برخی آرمان‌ها شد و در نتیجه در نگرش گروه‌های حاکمه، تغییراتی پدید آمد. با افول شرایط ساختاریِ بسیج توده‌ای که خود از عوامل مؤثر در شکل‌گیری آرمان‌های بلند بود، گرایش به واقع‌بینی سیاسی مجال بیشتری یافت. تحول نسل‌ها در شرایط فرهنگی اواخر قرن بیستم نیز زمینه مساعدی برای پذیرش آرمان‌های جدید سیاسی فراهم آورد.

از سوی دیگر فروپاشی تجدد سازمان‌یافته و ظهور موج سوم تجدد و گرایش به دولت محدود و بحث از جامعه مدنی در سطح جهانی و منطقه‌ای بر تکوین گفتمان جدید جامعه مدنی در ایران طبعاً بی‌تأثیر نبوده است. چنان که

دیده‌ایم ایدئولوژی به مفهوم غیریت‌سازی، دشمن اصلی جامعه مدنی بوده است. ایدئولوژی موجب یکسان‌سازی می‌گردد، در حالی که جامعه مدنی مستلزم کثرت‌گرایی است. گفتمان سنت‌گرایی در ایران، از سوی دیگر با تأکید بر وحدت و همبستگی درونی، گرایش بیگانه‌ترسی عمده‌ای پدید آورده است که از عناصر اساسی تشکیل‌دهنده خود آن گفتمان است. بنابراین مواضع سیاست خارجی، بر روی احتمال تحقق جامعه مدنی مؤثر واقع می‌شود. تخاصم‌گرایی، طبعاً وسیله و زمینهٔ ایجاد وحدت داخلی را فراهم می‌آورد. در مقابل سیاست خارجی مبتنی بر شناخت جامعه بین‌المللی و مقتضیات آن، عامل مساعدی برای نهادمندی جامعه مدنی خواهد بود.

در حال حاضر، جامعه مدنی موجود در ایران بر حول محور اختلاف میان گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک و گفتمان جدید جامعه مدنی گسیخته است. در جوامع مدنی گسیخته، معمولاً احتمال منازعات سیاسی و اجتماعی افزایش می‌یابد. گفتمان جدید جامعهٔ مدنی در صورتی به عنوان گفتمان واقعاً مدنی تجلی خواهد یافت که از حدود سه گفتمان قبلی درگذرد و ملاکهایی عینی را جانشین دعاوی حقانیت و حقیقت درون‌گفتمانی کند. تجربهٔ تاریخی کشورهای پرشکاف باید اندیشمندان و سیاست‌مداران را بر آن دارد تا از داعیه‌های حقیقت بگریزند و بر مجموعه‌ای از قواعد بازی توافق کنند.

۲۵
دین، سیاست و توسعه:
مباحثه در حوزهٔ عمومی

دخالت مستقیم و آشکار دین در سیاست که تا چند دهه پیش پدیده‌ای منسوخ و یا رو به زوال تلقی می‌شد، در ربع آخر قرن بیستم ابعاد تازه‌ای پیدا کرده است. تا چندی پیش بسیاری از جامعه‌شناسان سیاسی و حکام بر آن بودند که نهادهای مذهبی و علمای دینی چندان اهمیتی از نظر سیاسی ندارند و می‌توان آنها را نادیده گرفت. وقتی این نظر در اثر تحولات واقعی در بسیاری از نقاط جهان نقض شد، بسیاری از اهل نظر بهت‌زده شدند و در نتیجهٔ اشتباهی که کرده بودند، منفعلانه با موضوع برخورد کردند. برخی از آنها صرف دخالت دین و قوت آن دخالت را به معنای حقانیت و ضرورت آن تلقی کردند و از داوری دربارهٔ پیامدهای واقعی دخالت دین در سیاست سر باز زدند؛ به عبارت دیگر، بیشترین مباحثی که دربارهٔ دخالت دین در سیاست در جهان امروز مطرح شده است راجع به علل و انگیزه‌های آن دخالت است و به پیامدها چندان توجهی ندارد. مثلاً گفته می‌شود که گسترش دخالت دین در زندگی اجتماعی و سیاسی، در واکنش به گسترش حوزهٔ عملیات دولت و دخالت آن در امور مربوط به مذهب بوده است؛ و یا استدلال می‌شود که تجدید فعالیت سیاسی مذهب، نتیجه تشدید گرایشهای مذهبی مردم، و این نیز به نوبهٔ خود نتیجهٔ فشارهای مدرنیسم و جهان سرمایه‌داری، پیدایش و گسترش جامعه توده‌ای، نیاز به هویت و غیره بوده است. ضمن تصدیق ارزش این گونه مباحث باید دید که آیا واکنش مذهبی به آنچه نامطلوب تلقی می‌شود، نهایتاً واکنشی مفید و مثبت است و بر طبق آن گونه

تحلیل‌ها می‌تواند به انسان در جهان مدرن، آرمش ببخشد، یا هویت تازه‌ای ایجاد کند و یا همبستگی اجتماعی را تقویت نماید و یا جامعه و سیاست و انسان را اخلاقی سازد و به طور خلاصه، برای بهبود یا بهسازی و اصلاح و توسعهٔ جامعه و سیاست، کارویژهٔ مثبتی داشته باشد یا نه.

در ایران نیز بحث از ضرورت دخالت مذهب در سیاست اغلب با تکیه بر دلایلی صورت می‌گیرد که ارتباطی با اصلاح و توسعهٔ نظام اجتماعی و سیاسی ندارند. از نظر تاریخی پس از انقلاب مشروطه در واکنش به نفوذ فزایندهٔ تمدن جدید، کوششهای مختلفی برای سیاسی کردن دین و یا دینی کردن سیاست به شیوه‌ای ایدئولوژیک صورت گرفت. کوششهای فکری و عملی روشنفکران و حکام سیاسی ایران نیز در جهت جدا کردن حوزهٔ دین از سیاست به آن واکنش، شدت بخشید. اما دلایلی که مدافعان ترکیب دین و سیاست، در ایران آورده‌اند اغلب دلایل فقهی، درون‌گروهی و مبتنی بر ایمان دینی بوده‌اند و دربارهٔ ضرورت‌های عقلی و منطقی آن دخالت از حیث مقتضیات اصلاح و توسعهٔ اجتماعی، چندان استدلالی صورت نگرفته است. در این گونه استدلالها نگرانی برای شأن روحانیت و موقعیت دین در جامعه و تأکید بر ادلهٔ فقهی دخالت در سیاست بیشتر بوده است تا نگرانی از تهدیدهای عصر جدید نسبت به جامعه و یا ادلهٔ عمومی و عقلانی آن دخالت.

چنانکه گفتیم نوع دلایلی که مدافعان دخالت دین و روحانیت در سیاست می‌آورند بیشتر، دلایلی فقهی، درون‌گروهی، مبتنی بر ایمان مذهبی و غیرقابل مباحثه در حوزهٔ عمومی هستند، هر چند برخی از ایشان برخی دلایل برون‌گروهی و قابل طرح در حوزهٔ عمومی هم می‌آورند. اهم دلایل درون‌گروهی مدافعان آمیزش دین و سیاست را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

روحانیان، وارث حاکمیت در اسلام‌اند و حکومت از آنِ ایشان است؛ اسلام، دین سیاسی است و احکام جامعی برای ادارهٔ جامعه و دولت دارد؛ مبانی تشریعی و فقهی دخالت دین در سیاست از قرآن و سنت اخذ می‌شوند؛ دین و رستگاری، هدف اصلی زندگانی مؤمنان است، پس باید آن را از طریق فعالیت سیاسی حفظ کرد؛ اجرای بسیاری از احکام اسلام مثل امر به معروف و نهی از

منکر نیازمند دخالت دولت است؛ در گذشته بویژه در صدر اسلام، دین و سیاست، آمیخته بودند، پس اکنون نیز باید چنین باشد؛ اگر دین در سیاست و ادارهٔ جامعه دخالت نکند بتدریج منسوخ می‌شود؛ هدف اصلی، اجرای احکام شرع است و بنابراین باید قوانین با شرع منطبق باشند.

از سوی دیگر اهم دلایل برون‌گروهی مدافعان آمیزش مذهب و سیاست را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: مردم ایران عمدتاً مسلمان هستند پس حکومت هم باید اسلامی باشد؛ اگر دین در زندگی اجتماعی و سیاسی دخالت نکند و به مردم هدف ندهد مردم احساس پوچی خواهند کرد و از لحاظ اخلاقی آسیب خواهند دید؛ دین اسلام همهٔ نیازهای اجتماعی را برآورده می‌سازد، بنابراین نیازی به اتخاذ نگرشها و آیین‌های دیگر نیست؛ با آمیزش دین و سیاست، تقوا و پرهیزگاری دولتمردان، تأمین، و سیاستْ اخلاقی می‌شود.

در ادامه، نمونه‌هایی از دلایل درون‌گروهی مدافعان دخالت دین در سیاست را می‌آوریم. اساس کلی این دلایل نزد علمای شیعه اندیشهٔ امامت و غیبت امام آخر و نیابت عامهٔ علما در آن دوران است. مثلاً شیخ جعفر کاشف‌الغطا، مجتهد دوران فتحعلی‌شاه بر اساس استدلالات فقهی، بر آن بود که صاحب منصب سلطنت باید در ادارهٔ امور از مجتهدین اجازه بگیرد و گرچه سلطان با اخذ اذن و اجازه، مشروعیتی به دست می‌آورد ولیکن به هر حال به حکم شرع، مجتهدین حاکم‌اند. شیخ محمدحسن صاحب جواهر در همان دوران، استدلال می‌کرد که سلاطینی که قدرت را بدون رضایت امام به دست گیرند، غاصب‌اند و حکومت و حاکمیت اساساً متعلق به امام است. در دوران غیبت، ولایت عامه و مطلقه از آن فقهاست و ایشان حتی نمی‌توانند از طریق اذن و اجازه، ولایت را به غیر واگذار کنند. شیخ فضل‌الله نوری، مجتهد دوران مشروطه در *تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل*، استدلال می‌کند که تشیع دارای کاملترین و جامعترین قوانین الهی است و نیازمند جعل قانون نیست؛ مقتضیات عصر و زمانه نمی‌تواند موجب تغییر این قوانین شوند؛ قانون خاتم‌الانبیاء ختم قوانین است. همچنین آیت‌الله روح‌الله خمینی در کتاب *ولایت فقیه* استدلال می‌کند که حکومت اسلامی حکومت قانون الهی است؛ حاکمیت ریشه در خدا دارد و قانون، کلام خداست. در زمان غیبت، فقیه نمایندهٔ

امام است و حاکم مشروع تنها مجری قوانین الهی است. اگر هم خداوند شخص خاصی را برای ولایت و حکومت در دوران غیبت تعیین نکرده لیکن ویژگیهای کلی چنان کسی را معین ساخته است.[۱] همچنین آیت‌الله طباطبایی استدلال می‌کند که اسلام دارای نظام حکومتی خاصی است و ولایت شامل ادارهٔ سیاسی جامعه بر اساس شرع است و صرف غیبت امام به این معنی نیست که می‌باید ولایت، معلق باقی بماند.[۲]

به طور کلی در استدلالهای فقهی یا درون‌گروهی و سنتی، صلاح و رفاه جامعه و یا ضرورت پاسخگویی به مسایل عصر جدید و یا اخلاقی کردن سیاست و جامعه، دلیل دخالت دین در سیاست نیستند، بلکه علمای روحانی می‌بایست قطع نظر از نتایج حاصله بر طبق نظریهٔ دینی حاکم شوند و یا به هر حال احکام دینی اجرا گردند. از این دیدگاه، اسلام احکامی اجتماعی و سیاسی دارد که باید اجرا شوند؛ فقه واجد نظریه‌ای کامل دربارهٔ ادارهٔ امور انسان و جامعه است؛ حکومت فقها به ما اطمینان می‌دهد که هیچ خلاف شرعی در سیاست اتفاق نمی‌افتد؛ ولایت فقها از نوع همان ولایتی است که از جانب خداوند به پیامبر و امامان تفویض شده است و غیره[۳]. به طور کلی در نظریه‌های مختلف علما، هر جا ضرورت دخالت و حضور دین و روحانیت در سیاست و حکومت مطرح می‌شود، اساساً به چنین ادله‌ای استناد می‌شود.

دلایل برون‌گروهی مدافعان دخالت دین در سیاست که در حوزهٔ عمومی، قابل بحث‌اند، اغلب ناظر بر آن‌اند که دینی کردن سیاست، لازمه تأمین صلاح و رفاه روحانی مردم و اصلاح و حسن اجرای سیاستهای دولتی است. دربارهٔ این گونه ادلّهٔ مدرن‌تر و برون‌گروهی‌تر، دیگران هم می‌توانند وارد مباحثه شوند و در خصوص نسبت سیاست دینی و اصلاح اخلاقی جامعه و توسعهٔ اجتماعی و سیاسی اظهار نظر کنند. ذیلاً نمونه‌هایی از این گونه استدلالها را می‌آوریم. مهدی

۱. *ولایت فقیه*، صص ۶۰-۵۲، ۸۰-۷۷

۲. *بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت*، تهران ۱۳۴۱

۳. کدیور، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، صص ۹۳، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۰

بازرگان در رسالهٔ مرز بین دین و سیاست استدلال کرده بود که وقتی دین بر سیاست غلبه پیدا کند «آن را اصلاح و اداره خواهد کرد، و زنده خواهد کرد.» (ص ۴۱). بالعکس اگر مذهب کنترل سیاست را به دست نگیرد، سیاست، مذهب را نابود خواهد ساخت و با نابودی مذهب، اساس جامعه سست خواهد شد. (ص ۱۲). علما و فقها اغلب فرض را بر این قرار داده‌اند که دخالت دین در سیاست به صلاح عمومی است و در نتیجه اغلب بدان تصریح هم کرده‌اند. فقهای عادل خواه ناخواه از جانب شارع به ولایت، منصوب شده‌اند و موظفند تصدی امور سیاسی و عمومی را به عهده بگیرند، در غیر این صورت جامعه به انحراف کشیده خواهد شد.[1] و یا به قولی دیگر «حکومت نشان‌دهندهٔ جنبهٔ عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع از گهواره تا گور است».[2]

در اغلب این گونه استدلالها سیاسی شدن دین نه هدفی فی نفسه (برای اجرای نظریهٔ دینی یا اعزاز و اکرام سنت مذهبی) بلکه وسیله‌ای برای بهزیستی تصور می‌شود. در این دیدگاه جامعه و ترقی اجتماعی، اصالتی بیرونی پیدا می‌کند.

در حالی که دلایل مدافعان دخالت مذهب و روحانیت در سیاست به طور عمده درون‌دینی و غیرقابل مباحثه در عرصهٔ عمومی است، دلایل روشنفکران مخالف دخالت دین در سیاست، در خصوص غیردینی کردن سیاست اساساً برون‌دینی و معطوف به مسائل توسعه و پیشرفت اجتماعی و سیاسی بوده است. در این گونه استدلال‌ها جدایی دین از سیاست و علایق عمومی شرط بلوغ اجتماعی مردم و رهایی آنها از قید و بندهای دست و پاگیر سنت و مذهب تلقی می‌شود. این استدلالها را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

با سیاسی کردن دین، آسیب‌هایی به خود دین وارد می‌شود، یعنی دین به شائبه مسایل و مصالح سیاسی آلوده می‌گردد و دستاویز حکام واقع می‌شود؛ با دینی کردن سیاست، به سیاست و حکومت آسیب می‌رسد، مصلحت‌اندیشی

---

۱. ر.ک. کدیور، ص ۸۶

۲. همان، ص ۱۱۰

سیاسی به قید جزمیّات دینی مقید می‌گردد و حیات سیاسی، پویایی خود را از دست می‌دهد؛ با ترکیب دین و سیاست، جامعه آسیب می‌بیند زیرا آزادی اندیشه که شرط ترقی و توسعه است، محدود می‌شود؛ جامعهٔ مدرن رو به تخصصی شدن می‌رود و کارویژه‌های نهادهای اجتماعی هر چه اختصاصی‌تر می‌شود، پس حتی اگر در گذشته، دین و سیاست درآمیخته بودند و به رغم آن که اسلام اساساً مذهبی سیاسی بوده است، لیکن امروزه دیگر چنین آمیزشی ممکن و مطلوب نیست؛ محدودیت‌های فقه و دین از بازاندیشی و نواندیشی و بازسازی جامعه بر وفق تحولات جهانی جلوگیری می‌کنند؛ از لحاظ اخلاقی، با ترکیب دین و سیاست، تقوای سیاستمداران لزوماً تأمین نمی‌شود بلکه در عوض ظاهرسازی و ریاکاری مجال می‌یابد.

آثار روشنفکران اولیه ایران مشحون از استدلالاتی بر ضد دخالت دین و روحانیت در سیاست است. بسیاری از آنها دخالت دین در سیاست را عامل اصلی ویرانی و عقب‌ماندگی کشور می‌دانستند. مثلاً میرزا یوسف مستشارالدوله در رسالهٔ *یک کلمه* استدلال می‌کند که ایراد اصلی مذهب اسلام آمیزش دین و سیاست در آن است و همهٔ نابسامانی‌های سیاسی ناشی از همین اصل است. در عوض وی برای رهایی از مداخله‌گری‌های دین و روحانیت در سیاست در پی قانونی است که چارهٔ همهٔ مشکلات باشد و آن را در قانون اساسی فرانسه می‌یابد. همچنین طالبوف در *مسالک المحسنین* نظریه جدایی دین و سیاست را مشروحاً مطرح می‌کند و از آن به عنوان مقدمهٔ ترقی و پیشرفت در امور اجتماعی و سیاسی کشور دفاع می‌نماید. سید حسن تقی‌زاده رهبران مذهبی را خودخواه و نادان می‌شمرد و دین را به طور کلی مانع توسعه کشور می‌دانست و از همین رو از جدایی سیاست و دین دفاع می‌کرد و حتی مخالف اعطای قدرت نظارت بر مصوبات مجلس به علما بود. همچنین احمد کسروی بر آن بود که دخالت مذهب و روحانیت در سیاست و دولت لاجرم موجب برقراری حکومت تئوکراسی ضددموکراتیکی می‌شود. به نظر او علما از مسایل جامعهٔ جدید

بی‌خبرند و شرط توسعه و دموکراسی به طورکلی جدایی دین از سیاست است.[1]

حال پس از اشاره به برخی از دلایل موافق و مخالف دخالت دین در سیاست، روشن است که تنها دلایل برون‌دینی، قابل مباحثه در حوزهٔ عمومی هستند و به مسایل مربوط به پیشرفت و ترقی کشور مربوط می‌شوند. بسیاری دیگر از مشاجرات مربوط به حکومت دینی، دعواهای درون‌گروهی هستند، از منظر حوزهٔ عمومی قابل مباحثه نیستند و از بحث خارج‌اند. از نقطه نظر مباحثه در حوزهٔ عمومی، مسئلهٔ آمیزش یا جدایی دو نهاد دین و دولت تنها از حیث ارتباط با توسعه و تکامل اجتماعی و سیاسی قابل طرح است. از چنین دیدگاهی پرسش اصلی این است که آیا آمیزش دین و سیاست می‌تواند برای توسعهٔ اجتماعی و سیاسی سودمند باشد یا نه؟ اما این پرسش دیگر پرسشی نظری نیست، بلکه برای پاسخ گفتن به آن باید به تبعات و پیامدهای دخالت مذهب در سیاست از نقطه نظر مسایل مربوط به توسعه اجتماعی و سیاسی نگریست. استدلالهایی که پیش از انقلاب اسلامی در توضیح آثار مثبت و یا منفی دخالت مذهب در سیاست مطرح می‌شد، در حکم حدس و فرض بودند. از این رو انقلاب اسلامی و کوشش در جهت اسلامی کردن دولت و جامعه در طی دو دهه را باید به عنوان آزمونِ فرضیهٔ مطلوبیت و یا عدم مطلوبیت ترکیب دین و سیاست از نقطه نظر توسعه تلقی کرد. از این دیدگاه باید دید پیامدهای دخالت گسترده دین در سیاست از حیث علایق توسعه اجتماعی و سیاسی چه بوده است. در اینجا بررسی کامل این پیامدها مقدور نیست و تنها می‌توان ادعاهای کلی زیر را به عنوان پیامدهای اصلی مطرح کرد:

ایجاد تمایل به سوی نوعی تئوکراسی و الیگارشی تحقیر غیرروحانیون؛ شخصی کردن سیاست؛ تعبیر و تفسیرپذیری دین و تأثیر آن در بی‌ثباتی سیاسی؛ اختلاف رأی در تفسیر احکام؛ ناهماهنگی میان قوانین شرع و تحولات اجتماعی؛ عدم تساهل و حذف گروه‌ها و تعبیرهای رقیب؛ تشدید شکاف میان اقوام و مذاهب؛ ایجاد تمایلات مطلق‌گرایانه در نظام سیاسی؛ ایجاد تمایلات

---

۱. *در پیرامون خرد*، تهران، ۱۳۴۷

دین‌گریزی و دین‌ستیزی در جامعه؛ دخل و تصرف در احکام دینی به اقتضای مصلحت سیاسی؛ افزایش پتانسیل منازعه اجتماعی و سیاسی؛ ایجاد تعارضات منطقه‌ای و بین‌المللی؛ تأکید بر ملاک‌های ذهنی و غیر قابل تدقیق در واگذاری مناصب و در نتیجه عدم توجه به شایستگی و صلاحیت؛ گسترش ریاکاری و عدم اعتماد میان مردم؛ ایجاد چندگانگی در منابع مشروعیت و به تبع آن چندگانگی در مراکز قدرت؛ ایجاد محدودیت‌های اساسی بر مشارکت و رقابت سیاسی؛ ایجاد روحیهٔ نخبه‌سالاری و خبره‌سالاری؛ تضعیف حقوق و آزادیهای اساسی جامعه؛ عدم تحمل اقلیت و حتی اکثریت؛ تضعیف هویت ایرانی و در نتیجه تقویت گرایش‌های گریز از مرکز؛ تبعیض جنسی و غیره.

از سوی دیگر در ذکر پیامدهای مثبت دخالت دین در سیاست ادعاهایی از این قبیل مطرح می‌شود: افزایش توان بسیج سیاسی در انقلاب؛ افزایش توان بسیج عمومی در جنگ؛ ایجاد هویتی تازه برای مردم؛ افزایش سطح عفت عمومی.

به هر حال زیان‌ها و سودهای مورد نظر باید در عرصهٔ عمومی مورد مباحثه قرار گیرند تا اصلاً معلوم شود که سود یا زیان‌اند.

به نظر می‌رسد که مدافعان دخالت گستردهٔ دین در سیاست مواجه با دو راه انتخاب باشند: یکی آنکه همچنان بر دلایل درون‌دینی و درون‌گروهی خود پافشاری کنند و دخالت مذهب در سیاست را به هیچ دلیل دیگری توجیه نکنند و در مقابل ایرادهای مخالفان، همچنان بر دلایل فقهی و درون‌گروهی خود پافشاری کنند؛ نتیجه انتخاب چنین راهی جدا افتادن فزاینده مذهب از جامعه و سیاست، در عین قدرتمندیِ سیاسی آن خواهد بود.

دوم آنکه استدلالهای برون‌گروهی و برون‌دینی را در عرصهٔ مباحثه عمومی تقویت کنند و استدلال نمایند که ترکیب دین و سیاست به سودِ حسنِ ادارهٔ جامعه و تأمین نیازهای فزاینده مردم و بهزیستی اجتماعی و توسعه است و بدین سان از عرصهٔ خصوصی فقه به عرصهٔ عمومی قدم گذارند؛ نتیجهٔ چنین انتخابی، ابزاری کردن دین و اصالت و اولویت بخشیدن به علایق توسعه نسبت به علایق دینی خواهد بود. و پرسشی که بلافاصله مطرح خواهد شد این خواهد بود که آیا دخالت دین در سیاست، بهترین راه توسعه خواهد بود یا نه و نیز این که

پیامدها و تبعات عملی چنین دخالتی چه بوده است؟ پرسش نهایی به سخن دیگر آن است که آیا دنیا و سیاست برای دین است و یا این که دین برای دنیا و سیاست است؟ سیاست وقتی صد در صد، دینی می‌شود که هر گونه بحثی دربارهٔ توسعه به عنوان هدف را کنار بگذاریم. از سوی دیگر وقتی غایت، توسعه باشد، لاجرم دین، ابزاری می‌شود و طبعاً در مورد ابزارها با سهولت بیشتری می‌توان تجدیدنظر کرد تا در مورد غایات.

۲۶
سنت‌گرایی و تجددستیزی در ایران

مقدمه

سنت‌گرایی تجددستیز در طی چند دهه گذشته در ایران تکوین یافته و پس از انقلاب اسلامی به جریان فکری و سیاسی عمده و مسلط تبدیل شده است. هدف ما در اینجا توضیح زمینه‌های تاریخی و اجتماعی و روانشناختی این جریان فکری است. گرچه چنین توضیحاتی مآلاً در توضیح علل وقوع انقلاب سال ۱۳۵۷ نیز مؤثر خواهد بود، اما هدف ما توضیح این علل نیست. با این حال با توجه به غلبه سنت‌گرایی تجددستیز در انقلاب ایران، توضیح زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن در توضیح سرشت اجتماعی انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران مفید و مؤثر خواهد بود. همچنین با توجه به این که هرگونه تعبیری از ماهیت سنتگرایی تجددستیز، با فرآیند نوسازی و گسترش سرمایه‌داری در تاریخ معاصر ایران مرتبط خواهد بود، چنان تعبیری در توضیح فرآیند توسعه تاریخی ایران به طور کلی نیز سودمند خواهد افتاد. بنابراین هر تعبیری از سنتگرایی تجددستیز در ایران با فرآیندهای اجتماعی و فرهنگی در تاریخ معاصر ما مرتبط خواهد بود.

سنت‌گرایی تجددستیز در ایران بویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی تعین و تسلط یافت. جنبش انقلابی سالهای ۷ـ۱۳۵۶ چنانکه اشاره شد طبعاً جنبش پیچیده و دارای گرایش‌های سیاسی گوناگونی در درون خود بود. لیکن بخش عمده‌ای از آن جنبش پس از انقلاب به نحو فزاینده‌ای ویژگی‌های سنت‌گرایی و

تجددستیزی آشکاری پیدا کرد و مواضع فرهنگی و اجتماعی و سیاسی خود را مسلط ساخت. از جمله این مواضع باید از موارد زیر نام برد: کنترل و تهذیب اخلاقی و فرهنگی بر حسب معیارهای سنتی؛ نظارت همه جانبه بر شیوه زندگی خصوصی؛ تأکید بر اهمیت و اصالت خانواده؛ اعمال اصل گزینش ایدئولوژیک در دستگاههای مختلف کشوری؛ حمله به سنت روشنفکری مدرن و روشنفکران متجدد؛ کوشش در راه یکسان‌سازی و بهنجارسازی شیوه‌های فکر و زندگی اجتماعی؛ ترویج شیوه‌ها و انواع خاصی از **تکنیک‌های بدن** (شیوه پوشش، رنگ‌ها و غیره)؛ مبارزه با مظاهر مختلف لیبرالیسم؛ تعبیه نوعی پدرسالاری سیاسی و روحانی در نهادهای مختلف؛ تقبیح اندیشه ناسیونالیسم مدرن؛ سلطه ایدئولوژیک بر رسانه‌ها و آموزش عمومی؛ کوشش در راه احیای فرهنگ دینی؛ مبارزه با مظاهر فرهنگی و معنوی تجدد و تمدن غربی؛ اصالت رهبری و پیشوایی در قالب نهاد ولایت مطلقه فقیه و بسط ایدئولوژی فراگیر و کل‌گرا.

چنانکه اشاره شد موضوع بحث ما در اینجا مروری کلی بر سرشت و خاستگاه اجتماعی سنت‌گرایی و تجددستیزی در ایران است. در این بحث به ویژگی‌های فکری، زمینه‌های تاریخی و روانشناسی اجتماعی و پایگاه طبقاتی جنبش سنت‌گرایی و تجددستیزی اشاره خواهیم کرد. این جنبشْ حرکتی فکری، اجتماعی و سیاسی بوده و تحت شرایط خاص تاریخی پدید آمده است. برخی از این حرکت به عنوان بنیادگرایی اسلامی سخن می‌گویند و آن را همراه با حرکت‌های مشابه در مذاهب دیگر مورد مطالعه تطبیقی قرار می‌دهند. البته این جنبش‌ها صرفاً مذهبی نیستند بلکه مبنای اجتماعی، تاریخی و فکری خاصی دارند و می‌توان درونمایهٔ آنها را سنت‌گرایی و تجددستیزی خواند. طبعاً جنبش‌های مذهبی معاصر تنها به این نوع محدود نمی‌شوند و باید آن را از جنبش‌های مذهبی لیبرال، مدرنیست، رفرمیست، رادیکال و غیره که می‌کوشند تعبیری تجددپسند، دموکراتیک و نوگرایانه از مذهب و سنت عرضه کنند و آن را با مقتضیات جهان مدرن سازش دهند، متمایز ساخت. همچنین سنت‌گرایی تجددستیز و فعال با سنت‌پذیری منفعلانه و غیرسیاسی اساساً تفاوت دارد. به علاوه سنت‌گرایی تجددستیز همواره ماهیت مذهبی ندارد، بلکه سنت‌گرایی به

عنوان یک خانواده اعضاء غیرمذهبی هم دارد. حرکت‌های سنت‌گرایانه و محافظه‌کارانه‌ای که در قرن بیستم در کشورهای مختلف در قالب جنبش‌های سیاسی راست رادیکال ظاهر شده‌اند، از این نوعند.

جنبش‌های سنت‌گرای تجددستیز چه از نوع مذهبی و چه از نوع غیرمذهبی به طور کلی جنبش‌هایی هستند که در شرایط خاص تاریخی در واکنش به جهان مدرن و مدرنیسم ظاهر می‌شوند و در پی محافظت از نهادها و اندیشه‌هایی برمی‌آیند که در دنیای جدید در معرض خطر و تهدید قرار می‌گیرند. از این رو درونمایهٔ آنها محافظه‌کاری از نوعی وحشت‌آلوده و هراس‌آمیز است. جنبش‌های سنت‌گرا جزء موج فکری بزرگی هستند که در مقابل موج روشنگری اروپایی پدیدار شد. سنت‌گرایی در همه جا کم و بیش به ضدیت با میراث روشنگری پرداخت و واکنشی ترس‌آلود نسبت به لیبرالیسم، اومانیسم، مردم‌سالاری، آزادی و شیوهٔ زندگی دموکراتیک نشان داد و با احیای سنت‌های مختلف در لباسی جدید به حمایت از جامعه بسته، انضباط اجتماعی، سلسله مراتب و آمریت سیاسی و همنوایی فکری و اجتماعی پرداخت. بدین معنا جنبش‌های سنت‌گرا و تجددستیز در حقیقت عارضه جهان نو و تجدد هستند و مطالعهٔ آنها همچون عوارض دیگر تنها از نظر علمی اهمیت ندارد. همچنین سنت‌گرایی تجددستیز پدیدهٔ پیچیده‌ای است که با روانشناسی انسان سنتی گرفتار در گیر و دار جامعه مدرن پیوندی عمیق دارد؛ واکنش خشم‌آلود انسانها، گروه‌ها، طبقات و حتی تمدنهایی است که از تجدد آسیب دیده و گرفتار سرگشتگی و بیهنجاری شده‌اند. منشأ ظهور آن را باید در احساس دشمنی نسبت به تمدن جدید یافت که همواره مورد نیاز آن نیز خواهد بود تا تداوم یابد. با این حال سنت‌گرایی تجددستیز تنها خصلت رد و نفی ندارد بلکه می‌کوشد تا انسان و جامعه را به شیوه‌ای ضدلیبرالی و ضداومانیستی بر اساس ارزش‌های فرهنگی خود از نو تعریف کند. سنت‌گرایی تجددستیز در اشکال مختلف خود با تجدد به عنوان مجموعه‌ای از ابزارها و امکانات، لزوماً مخالفت نمی‌ورزد، بلکه حتی از ابعاد عینی تجدد بهره‌برداری می‌کند، لیکن نظام فرهنگی مرتبط با آن، یعنی ابعاد ذهنی و فکری تجدد را نفی می‌نماید. به سخن دیگر سنت‌گرایان تجددستیز پیکر بی‌روح تجدد یعنی

تکنولوژی تجدد بدون ایدئولوژی تجدد را می‌خواهند. به همین دلیل است که گفتیم سنت‌گرایی تجددستیز خود پدیدهٔ مدرنی است، یعنی در متن واکنش به تجدد پدید می‌آید.

به طور خلاصه اگر جوهر تجدد و روشنگری را بتوان در مفاهیم بنیادینی چون فردگرایی، عقل‌گرایی، نسبیت ارزش‌ها، کثرت‌گرایی، لیبرالیسم، تساهل، اومانیسم و اصالت حاکمیت مردمی یافت، در آن صورت جنبش‌های ضدروشنگری در اشکال مختلف خود به طور کلی و سنت‌گرایی تجددستیز بویژه، حامی انضباط اجتماعی، ضدیت با عقل به شیوه‌های رمانتیکی، مطلق‌گرایی ارزشی، حصر فرهنگی، نخبه‌گرایی و اقتدارطلبی هستند. سنت‌گرایان تجددستیز در انواع گوناگون خود در واقع محافظه‌کارانی هستند که خویشتن را در جهانی دشمن‌صفت و نامأنوس می‌یابند و در گریز از آزادی مدرن به دامان امنیت سنتی درمی‌آویزند.

طبعاً واکنش به تجدد و روشنگری در زمینه‌های فرهنگی و ملی متفاوت به اشکال گوناگونی ظاهر شده است که خود مستلزم مطالعه‌ای تطبیقی است. با این حال وجه مشترک همهٔ این اشکال نوعی توسل به سنت بومی و بهره‌برداری از آن است. سنت‌گرایی تجددستیز می‌کوشد به منظور مواجهه و مقابله با آنچه در جهان مدرن ناروا و نابجا می‌یابد، بخش‌هایی از سنت گذشته را احیاء کند. از آنجا که سنت رابطهٔ بسیار نزدیکی با مذهب دارد، سنت‌گرایی تجددستیز اغلب به درجات گوناگون دارای رنگ و رویی مذهبی است. در مورد ایران سنت‌گرایی تجددستیز خصلت مذهبی بسیار آشکاری داشته است.

زمینه‌های تاریخی

پس از توصیف ویژگی‌های اصلی ایدئولوژی سنت‌گرایی تجددستیز باید به تحلیل زمینه‌های تاریخی پیدایش آن بپردازیم. از چشم‌انداز تاریخی، این ایدئولوژی در مراحل مختلف شدت و ضعف خود به عنوان واکنشی در مقابل جنبش اصلاح و نوسازی از اواسط قرن نوزدهم شکل گرفت. به طور کلی در کشورهایی مثل ایران که شاهد ظهور جنبش‌های سنت‌گرای تجددستیز شدند،

امکان وقوع انقلاب دموکراتیک از پائین به دلایل مختلف پدید نیامد. از جمله این دلایل باید به سنت استبداد شرقی، ضعف مالکیت خصوصی، ضعف طبقات اجتماعی، عدم پیدایش منازعات طبقاتی و تداوم ساختار سلطه سنتی اشاره کرد. به عبارت دیگر با توجه به این عوامل هیچ گروه نوساز عمده‌ای در این گونه کشورها پیدا نشد. در نتیجه اقداماتی برای نوسازی و اصلاح از بالا صورت گرفت. هدف این گونه اصلاحات اغلب ایجاد تغییرات روبنایی در حوزه نظامی، فرهنگی، آموزشی و غیره بود و در نتیجه، ساختار روابط تولیدی اصولاً تحول قابل ملاحظه‌ای پیدا نکرد. بواسطه همین گونه اصلاحات، بجای ساختار دولت نیمه‌فئودالی و پاتریمونیالیستی قدیم، دولتی کم و بیش مطلقه، نوساز و اصلاح‌طلب پدیدار شد. به هر روی به دلیل آنکه نوسازی و اصلاحات از بالا، روبنایی و کم‌عمق نبود، ساختارهای اجتماعی و فرهنگی قدیم چندان تحولی پیدا نکردند و طبقات و گروه‌های سنتی همچنان مناسبات اجتماعی و جهان‌بینی مذهبی خود را حفظ کردند.

سنت‌گرایی تجددستیز اساساً بر مبنای همین روابط اجتماعی و جهان‌بینی تکوین یافت. استیلای فکری و ایدئولوژیک گروه‌های سنتی همراه با امتیازات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آنها اصولاً به واسطه نوسازی و اصلاحات صدماتی می‌دید، لیکن با توجه به گستره محدود نوسازی کم و بیش به قوت خود باقی می‌ماند. فرصت عمل برای سنت‌گرایی تجددستیز در مواقعی فراهم آمده که رژیم‌های نوساز و اصلاح‌طلب به دلایل مختلف دچار ضعف یا بحران شده‌اند. در چنین شرایطی فرصت اعتراض برای گروه‌های ماقبل مدرن و ماقبل سرمایه‌داری بر ضد مظاهر مختلف تجدد پیدا می‌شود و سرخوردگی‌های قدیمی همراه با ناکامی‌ها و اعتراضات جدید جنبش نیرومندی را به وجود می‌آورند.

به طور مشخص‌تر در طی قرن نوزدهم ایران دارای نظام بوروکراتیک زمینداری بود که در نتیجه گسترش نفوذ تمدن صنعتی غرب دچار تحولاتی گردید. نظام مزبور با توجه به ویژگی‌های استبدادی آن اصولاً مانع تشکیل گروه‌های اجتماعی نیرومند داخلی، اعم از اشرافیت مستقل و بورژوازی می‌شد. از همین رو تا اواخر قرن نوزدهم که به دلایل مختلف آن نظام دچار ضعف گردید،

هیچگونه تضاد طبقاتی عمده‌ای در آن پدید نیامده بود. مهمترین عامل تضعیف نظام بوروکراتیک زمینداری ایران گسترش روابط با غرب بود. یکی از عواقب این تحول پیدایش اندیشهٔ اصلاح و ضرورت نوسازی بویژه در حوزه‌های نظامی و اداری و مالیاتی برای تقویت بنیه دولت در مقابل دول خارجی بود. اندیشه اصلاح و رفرم از بالا هر چند نتوانست به جنبش نیرومندی تبدیل شود و لیکن تا حدودی مبانی مشروعیت قدرت سنتی را تضعیف می‌کرد. رشد روابط با غرب و ضعف دولت قاجار زمینه تقویت گروه‌های اجتماعی مختلفی را فراهم می‌آورد. از جمله طبقهٔ تاجرپیشه در ایران از رشد روابط با غرب سود برد و گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت. همچنین رشد نفوذ فکری غرب، زمینه پیدایش طبقه‌ای از روشنفکران را ایجاد کرد که در تهیه مقدمات فکری انقلاب مشروطه دست داشتند. سرانجام واکنش در مقابل نفوذ فکری غرب و گرایش‌های نوسازی حکومت قاجار زمینه مخالفت علما و بالمآل تقویت موضع سیاسی آنها را فراهم کرد. انقلاب مشروطه بر اساس ایدئولوژی لیبرالیسم و تحدید قدرت دربار موجب ائتلاف موقتی نیروهای اجتماعی مختلف شد. به هر حال انقلاب مشروطه بیشتر انقلابی شهری بود و زمینه درگیری و فعالیت سیاسی اکثریت عظیم مردم ایران یعنی دهقانان و روستائیان را فراهم نیاورد. همچنین انقلاب مشروطه انقلاب اجتماعی ویرانگری به شمار نمی‌رفت که ساختهای اجتماعی و اقتصادی را در هم نوردد. هدف آن ایجاد تغییراتی محدود در ساختار قدرت سیاسی بود. دستاوردهای انقلاب مشروطه از حیث اصلاحات و نوسازی اجتماعی، اقتصادی و اداری در دوران حکومت مطلقهٔ پهلوی ظاهر شد. از درون انقلاب مشروطه به دلایل مختلف نیروی نوساز عمده‌ای پدید نیامد. در مقابل، دولت نظامی رضاشاه به عنوان نخستین شکل دولت مطلقهٔ نوساز در تاریخ ایران در پی ایجاد دولت متمرکز به شیوه‌ای مدرن و ایجاد تحولاتی در حوزه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بود. در این دوران علی‌رغم تحولاتی که از حیث تمرکز سیاسی و اصلاحات فرهنگی، حقوقی، اداری و نظامی و غیره صورت گرفت، اقدامی برای اصلاحات ارضی و ایجاد تغییر در مناسبات و روابط تولیدی انجام نشد. پس از سقوط رضاشاه دنبالهٔ انقلاب مشروطه در دههٔ ۱۹۴۰ تا حکومت

جبههٔ ملی ادامه یافت، اما با سقوط دولت دکتر مصدق دوران تازه‌ای از سلطهٔ دولت مطلقهٔ نوساز در تاریخ معاصر ایران آغاز شد. دولت محمدرضا شاه بویژه از سال ۱۳۴۰ به بعد اقدامات گسترده‌ای در جهت تکمیل روند نوسازی ایران انجام داد که مهمترین آنها اصلاحات ارضی و کشاورزی و اقداماتی در جهت صنعتی کردن بود. به طور کلی در عصر دولت مطلقه پهلوی در نتیجهٔ تحولات و نوسازی اجتماعی و اقتصادی میزان قابل ملاحظه‌ای نارضایی اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی در بین بخش‌های سنتی جامعه پدید آمد که هم ناشی از واکنش به اصلاحات و هم به شیوهٔ اصلاحات (بر خلاف قانون اساسی) بود. طبقات جدید عمدتاً با شیوهٔ اصلاحات و خصلت مطلقه دربار پهلوی و بی‌اعتنایی آن به قانون اساسی و پارلمانتاریسم ناراضی بودند، در حالی که طبقات جامعهٔ سنتی نسبت به محتوای اصلاحات غربگرایانه مخالفت می‌ورزیدند.

به طور کلی در نتیجه اصلاحات دوران پهلوی شئون اجتماعی قدیم استیلای فکری و موقعیت ممتاز قدیم خود را از دست می‌دادند. با رشد روابط سرمایه‌داری و گسترش الیگارشی‌های تجاری و صنعتی جدید، شیوهٔ زندگی سنتی رو به افول می‌رفت. افزایش درآمدهای دولت پس از ۱۹۷۳ موجب تشدید این فرآیند شد.

از لحاظ سیاسی دولت مطلقه پهلوی هیچگاه به دولتی توتالیتر تبدیل نشد و در نتیجه بقایای گروه‌ها و طبقات سنتی کم و بیش به قوت خود باقی ماندند. انقلاب سال ۱۳۵۷ در حقیقت به معنی بحران دولت مطلقه و مدرنیسم پهلوی بود که سرانجام زمینه را برای تبلور سیاسی واکنش ضدمدرنیستی جامعهٔ سنتی فراهم کرد. سنت‌گرایی تجددستیز در طی کشمکش‌های پس از انقلاب و روشن شدن خطوط اختلافات سیاسی میان گروه‌ها و گرایش‌های مختلف تبلور روشن‌تری پیدا کرد. به سخن دیگر سنت‌گرایان به تدریج اصول عقاید خود را کشف و از عمارت فکری خود غبارزدایی کردند. با این حال سنت‌گرایی تجددستیز با تکیه بر بسیج توده‌ای و استفاده ابزاری از برخی نهادهای دموکراتیک و نوعی رادیکالیسم اجتماعی مقطعی، تسلط یافت. در حقیقت این عناصر را واقعیت انقلاب سال ۱۳۵۷ بر ایدئولوژی سنت‌گرایی تجددستیز تحمیل می‌کرد.

از سوی دیگر با توجه به آن که در نظام جمهوری اسلامی و در قانون اساسی آن مبانی مشروعیت متنوع بوده‌اند و به طور مشخص اقتدار کاریزمایی و اقتدار سنتی و اقتدار قانونی هر سه با یکدیگر به عنوان منابع مشروعیت ترکیب شده‌اند، سنت‌گرایی نتوانسته است همواره بلامعارض پیش برود.

زمینه‌های اجتماعی

چنانکه اشاره شد زمینه و پایگاه اجتماعی جنبش سنت‌گرایی تجددستیز را اصولاً گروه‌ها و طبقات مختلف ماقبل مدرن و ماقبل سرمایه‌داری تشکیل داده‌اند. به عبارت دیگر مبارزه طبقاتی نهفته در پس جنبش‌های سنت‌گرا مبارزه میان دو فرماسیون اجتماعی و طبقات آنهاست. از این رو سنت‌گرایی تجددستیز واکنش سازمان‌یافته فرماسیون قدیم است به فرماسیون در حال تکوین. آرمان‌های جنبش سنت‌گرایی تجددستیز به مفهوم دقیق کلمه طبقاتی نیستند بلکه آرمان‌های مجموعهٔ طبقات بالا، متوسط و پائین فرماسیون قدیم به شمار می‌روند که در ترکیب با یکدیگر آمیزه‌های ایدئولوژیک رنگارنگ و غریبی تولید می‌کنند. عناصر مختلفی از آرمان‌های اشرافیت زمیندار، اشرافیت روحانی، افزارمندان و کسبه خرده‌پا و نیز دهقانان را می‌توان در آن آمیزه‌ها یافت. سرشت تعارض‌آمیز و متغیر ایدئولوژی سنت‌گرایی تجددستیز تا حد زیادی ناشی از همین آمیزش عناصر است. از همین رو در ایدئولوژی آن عناصری چون آرزوی ثبات اجتماعی، عدالت اجتماعی، خودکفایی اقتصادی، یافت می‌شود. به طور کلی سنت‌گرایی تجددستیز در ایران از دو گرایش ایدئولوژیک تشکیل شده است: یکی گرایش رادیکال و برابری‌خواهانه که بیانگر آرمان‌های خرده‌بورژوازی و طبقات پائین سنتی است و دیگری گرایش محافظه‌کارانه، نخبه‌گرایانه و اشرافی‌مآبانه که جهان‌بینی طبقات بالای سنتی را بازتاب مّی‌دهد. پس از انقلاب تا سال ۱۳۶۸ رویهمرفته گرایش اول غلبه داشت اما پس از ۱۳۶۸ گرایش دوم تسلط یافت.

از لحاظ سیاسی از آنجا که پایگاه اجتماعی اصلی سنت‌گرایی را گروه‌هایی تشکیل می‌داده‌اند که از لحاظ مادی یا روحی از فرآیند نوسازی آسیب دیده‌اند و

دچار نوعی **جابجایی اجتماعی** شده‌اند، چنین گروه‌هایی همواره در معرض و مستعد بسیج مستقیم توسط تشکلات سنت‌گرا بوده‌اند. آنچه سنت‌گرایی را به جنش اجتماعی گسترده‌ای تبدیل کرده است، توانایی آن در بسیج توده‌هایی بوده است که به واسطه نوسازی سریع و فرآیند شهری شدن، مهاجرت و غیره در شهرها گرد آمده‌اند. از همین طریق بسیج توده‌ای است که سنت‌گرایی توانسته است ایدئولوژی اساساً نخبه‌گرایانه، محافظه‌کارانه و ضددموکراتیک خود را به پدیده‌ای توده‌ای تبدیل کند. سنت‌گرایی برای توده‌های گسیخته جاذبه روانی بسیاری دارد. به سخن دیگر دامنهٔ حمایت اجتماعی از سنت‌گرایی گسترده‌تر از پایگاه اجتماعی سنت‌گرایان تجددستیز بوده است. از همین رو باید به بحثی دربارهٔ زمینه‌های روانی یا روانشناسی اجتماعی سنت‌گرایی تجددستیز بپردازیم.

زمینه‌های روانی

زمینه‌های روانی سنت‌گرایی تجددستیز را باید در احساس عدم امنیت و بی‌پناهی و فقدان همبستگی و پیوند اجتماعی توده‌ها در دنیای مدرن جستجو کرد. گروههایی که به واسطهٔ فرآیند نوسازی دچار جابجایی می‌شوند و پیوندهای سنتی را از دست می‌دهند، معمولاً چنین حالاتی پیدا می‌کنند. جهان در خود فروبسته سنت و مذهب به فرد آرامش و امنیت می‌بخشد؛ در جامعهٔ سنتی سنتها و رسوم بجای فرد تصمیم می‌گیرند. اما با تضعیف پیوندهای سنتی وضع **آنومی**، سرگشتگی و بیهنجاری دامنگیر وی می‌شود. ترس از جهان و جامعه نو، از آزادی و امکان انتخاب آزاد، از فردیت و تفرد و از گزینش عقلانی، خمیرمایهٔ سنت‌گرایی تجددستیز را تشکیل می‌دهد. احساس عدم امنیتی که چنین ترسی ایجاد می‌کند، انگیزه جستجوی امنیت در پناه سنت و گذشته مألوف می‌شود. احساس عدم امنیت و حقارت و ترس در دنیای مدرن به نوبهٔ خود میلی نیرومند به جستجوی قدرت در چنان فردی ایجاد می‌کند. تنها قدرت است که به انسان ناامن امنیت می‌بخشد. قدرت بهترین درمان درد ناامنی و بیهنجاری است. آنچه در روانشناسی اجتماعی **شخصیت اقتدارطلب** خوانده می‌شود، محصول همین توالی احوال است. مجموعهٔ این شرایط به نوبهٔ خود زمینه را برای ظهور

جنبش‌های کاریزماتیک فراهم می‌کند. جنبش‌ها و رهبران کاریزماتیک تعریف تازه‌ای از انسان و جامعه به دست می‌دهند و ایدئولوژی تازه‌ای برای جبران هویت و امنیت از دست رفته عرضه می‌کنند. جنبش، رهبری و ایدئولوژی رویهمرفته احساسی از امنیت و هویت به اعضاء می‌بخشند. عضو جنبش خودش را از رهبران فروتر ولی از افراد عادی فراتر می‌یابد و بدین سان تمایلات شخصیت اقتدارطلبانه‌اش ارضا می‌شود. به سخن دیگر ساختار شخصیتی اعضاء با ساختار قدرت در درون جنبش انطباق می‌یابد. از این رو تکوین شخصیت اقتدارطلب در مقیاس اجتماعی گسترده فرآیندی اجتماعی است. رهبران نیز فقط مجری احکام خداوندند و از خداوند اطاعت می‌کنند و مردم نیز باید از ایشان اطاعت کنند.

به طور کلی می‌توان گفت که روانشناسی اجتماعی توده‌های مردم ایران در قرن بیستم محصول دو زمینه یا عامل اجتماعی بوده است: یکی شیوهٔ استبداد شرقی و پدرشاهی قدیم که افراد را در مقابل قدرت بی‌اعتماد و ناامن و در عین حال قدرت‌طلب به بار می‌آورد، و دیگری عامل نوسازی اجتماعی که موجب تضعیف همبستگی اجتماعی قدیم و پیدایش وضع آنومی، احساس عدم امنیت و بی‌اتکایی به معنای جدید می‌شود. از این رو جهان جدید در ابعاد مختلف آن از دیدگاه پیروان جنبش، هراسناک و خصومت‌آمیز است. احساس ترس و ناامنی و حقارت در دنیای مدرن زمینه تأکید بر هویت تازه و توسل به ایدئولوژی فراگیر و امنیت‌بخش است. تمایل به احساسات تخریب‌گرایانه، خود از احساس ترس و ناامنی برمی‌خیزد. قدرتها و نهادها و اندیشه‌های دنیای مدرن باید از میان بروند. دشمن‌شناسی در ایدئولوژی سنت‌گرایی مهمترین وظیفه است. استمرار هویت جنبش تا حد زیادی مستلزم تصور دشمنان است. دشمنان خود مظهر قدرت هستند و برای مقابله با آنها باید قدرتمند شد. برای شخصیت اقتدارطلب مبارزه با مراجع قدرت وجه دیگر احساس ناتوانی و ستم‌دیدگی است. احساس خطر و وحشت در مقابل جهان نو روح سنت‌گرایی را سیراب و خرسند می‌سازد. از آنجایی که سنت‌گرایان روحاً نمی‌توانند به سبک مدرن زندگی کنند پس در پی از میان برداشتن آن سبک به طور کلی برمی‌آیند.

بدین سان میان سنت‌گرایی و قدرت‌طلبی از لحاظ روحی پیوندی نزدیک وجود دارد. تشنگی برای قدرت صرفاً ناشی از طلب امتیازات مربوط بدان نیست بلکه ویژگی روانی ـ اجتماعی گروه‌ها و افرادی است که به دامن ایدئولوژی سنت‌گرایی درمی‌آویزند. قدرت، آرام‌بخش و لذت‌آور است. سنت‌گرایی تجددستیز در ایران با تأکیدی که بر قدرت اسلام، مقابله با قدرتهای غربی و ستیزه با مظاهر نامطلوب تجدد غربی گذاشته است، پاسخگوی نیازهای روحی پیروان خود بوده است. **اقتدار درمانی**، شفابخش احساس ترس و حقارت تاریخی است و به زندگی فرد جهت و هویت و معنا می‌بخشد.

۲۷
کاریزما، سنت و قانون
منابع مشروعیت سیاسی در ایران: ۷۸ـ۱۳۶۸

مقدمه

الف) «دولت رابطه سلطهٔ آدمیان بر آدمیان است؛ رابطه‌ای است که به وسیلهٔ خشونت مشروع (یعنی خشونتی که مشروع تلقی می‌شود) پشتیبانی می‌گردد. برای آنکه دولت تداوم یابد، افراد تحت سلطه می‌باید از اقتداری که قدرت‌های موجود برای خود قائل هستند، اطاعت کنند.»[1] بدین سان مشروعیت سیاسی به دلایلی اشاره دارد که به وسیله آن از یک سو حکام سلطهٔ خود را مشروعیت می‌بخشند و از سوی دیگر اتباع داعیهٔ حکام و فرمانروایان به قدرت و اقتدار را تصدیق می‌کنند. به طور کلی دو دیدگاه دربارهٔ مسئلهٔ مشروعیت سیاسی وجود دارد: یکی فلسفی و دیگری جامعه‌شناختی. فلاسفه سیاسی معیارهای مختلفی برای مشروعیت حکومت عرضه داشته‌اند که از آن جمله **عدالت، اعتدال و فضیلت** را می‌توان نام برد. اما فلسفهٔ سیاسی چنین معیارهایی را از دیدگاهی عقلگرا و یا ذاتگرا تعیین می‌کند.[2] از سوی دیگر جامعه‌شناسان سیاسی مسأله مشروعیت را از دیدگاهی تعبیری، یعنی به سخنی دقیق‌تر از دیدگاه اتباع ملاحظه می‌کنند.

---

1. H. Gerthe and C. Wright Mills, ***From Max Weber***. (London, Routledge, 1970), p. 78.

۲. مشروعیتی که نظریه‌پردازان رسمی ولایت فقیه در ایران برای جمهوری اسلامی از نقطه‌نظر اندیشه سیاسی و بویژه نظریهٔ امامت قائل هستند، عمدتاً از همین نوع فلسفی است.

ماکس وبر، چنانکه اشاره شد، در جامعه‌شناسی تعبیر مشهوری از سلطه و مشروعیت عرضه داشته و سه صورت نوعی یا نوع آرمانی مشروعیت را از هم تمیز داده است. این سه نوع آرمانی عبارتند از: سلطه یا مشروعیت سنتی، کاریزمایی و قانونی. به گفتهٔ وبر، اقتدار سنتی، «اقتدار گذشتهٔ ابدی، یعنی اقتدار رسومی است که به واسطهٔ تصدیق و پذیرش از دیرباز قداست یافته‌اند...»[1]. به سخن دیگر سلطهٔ سنتی مبتنی بر سنت‌های دیرین است. چنان که در انواع پدرشاهی و پدرسالاری مشاهده می‌شود. جوهر این سنت‌ها اغلب مذهبی است. اقتدار کاریزمایی «اقتدار ناشی از لطف و عطیهٔ خارق‌العاده و شخصی است؛ ارادت مطلقاً شخصی و اعتماد شخصی نسبت به الهامات، خصال قهرمانی و دیگر ویژگی‌های رهبری فردی است».[2] بدین سان اقتدار کاریزمایی مبتنی بر ایمان و ارادت و رابطهٔ عاطفی (کنش عاطفی) میان رهبری و پیروان اوست. کاریزما از حدود سنت فراتر می‌رود ولی نهایتاً در سنت تازه‌ای نهادینه می‌شود. گروه حاکمه در سیاست کاریزمایی مرکب از پیروان و سرسپردگان رهبر است. «سرانجام سلطهٔ قانونی به حکم اعتقاد به اعتبار قوانین موضوعه پدید می‌آید و بر صلاحیت کارکردی مبتنی است».[3] به عبارت دیگر اقتدار قانونی مبتنی بر کنش عقلانی معطوف به هدف و خالی از هرگونه عنصر اقتدار شخصی یا سنتی است.

این سه نوع مشروعیت یا سلطه صرفاً انواع آرمانی هستند؛ در عالم واقع معمولاً ترکیبی از آنها یافت می‌شود؛ به عبارت دیگر در هر نظام سیاسی یکی از سه نوع اقتدار غلبه دارد و انواع دیگر فرعی می‌شوند. در این مقاله، نظام سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی را بر حسب سه نوع سلطه یا اقتدار آرمانی مطالعه می‌کنیم و دوران مورد مطالعه (۷۷-۱۳۵۷) را بر حسب غلبه هر یک از این سه نوع مشروعیت به سه دوره بخش می‌کنیم.

ب) به طور کلی هر نظام سیاسی دارای سه پایه یا چهره است: چهرهٔ اجبارآمیز، چهرهٔ ایدئولوژیک (مشروعیت‌بخش) و چهرهٔ کارکردی (انجام خدمات یا

---

1. *From Max Weber*, pp. 78-9.
2. Ibid. p. 79.
3. *Ibid.*

کارویژه‌هایی برای بخش‌هایی از جامعه یا کل جامعه). با غلبهٔ هر یک از این سه چهره نوع کلی خاصی از رژیم‌های سیاسی به دست می‌آید که می‌توانیم آنها را به ترتیب رژیم‌های اقتدارطلب، رژیم‌های ایدئولوژیک و رژیم‌های رفاهی بنامیم. بر این اساس می‌توان پویایی نظام‌های سیاسی را بر حسب انبساط یا انقباض هر یک از چهره‌های آن تحلیل کرد. با توجه به آنکه نظام جمهوری اسلامی[1] در ایران عمدتاً نظامی ایدئولوژیک بوده است، پویایی آن در طی بیست سال گذشته را می‌توان اولاً بر حسب تحول در چهره‌های دولت و ثانیاً بر حسب غلبهٔ یکی از انواع مشروعیت توضیح داد. پس دو قاعدهٔ کلی زیر به دست می‌آید:

اولاً: کسری مشروعیت از هر نوعی به اتخاذ سیاست‌های رفاهی و یا توسل به اقدامات اجبارآمیز بیشتر می‌انجامد.

ثانیاً: افول اقتدار کاریزمایی به غلبهٔ اقتدار سنتی می‌انجامد و افول اقتدار سنتی نیز به غلبهٔ اقتدار قانونی منجر می‌شود.

از چنین دیدگاهی نظام جمهوری اسلامی ایران در طی بیست سال گذشته دارای سه مرحله بوده است: ۱) سیاست و اقتدار کاریزمایی از ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۸؛ ۲) سیاست و اقتدار سنتی از ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶؛ و ۳) گرایش به سیاست و اقتدار قانونی از ۱۳۷۶ به بعد. باز هم باید یادآوری کرد که منظور در هر مورد غلبهٔ یکی از انواع مشروعیت بر دو نوع دیگر است. تحلیل ما بر حسب این سه مرحله از یک حیث با تحلیل نظام جمهوری اسلامی بر حسب سه چهرهٔ دولت نیز ربط می‌یابد؛ از همین رو اشاراتی به کارویژه‌های رفاهی و اجبارآمیز آن خواهد شد. از سوی دیگر تحلیل کامل و جداگانهٔ این نظام بر حسب سه چهرهٔ مورد نظر مستلزم بحث کامل‌تری دربارهٔ روابط آن با اپوزیسیون و نیز سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی آن است که از حوصلهٔ این مقاله خارج است.

نظام سیاسی ایران بنا به قانون اساسی آن دارای سه مبنای مشروعیت است: یکی مشروعیت کاریزمایی و الهی که بویژه در دوران حیات امام خمینی در قالب نهاد ولایت فقیه ظاهر شد. این نوع اقتدار و مشروعیت از ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ غالب بود. دوم اقتدار سنتی ـ روحانی که برخی از مهمترین مناصب حکومتی را به شأن روحانیت واگذار می‌کند؛ این نوع اقتدار و مشروعیت از درون اقتدار کاریزمایی

پدیدار شد و در دوران ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶ غالب گشت. این نوع اقتدار بویژه در نهاد شورای نگهبان تجلی یافته است. سوم اقتدار قانونی ـ دموکراتیک که پارلمان و نهاد ریاست جمهوری مهمترین مظاهر آنند. بر همین اساس تاریخ سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی را می‌توان به سه مرحله بخش کرد: دوران کاریزمایی، دوران الیگارشی و دوران قانونگرایی. در هر یک از این سه دوران الگوی خاصی از مشارکت سیاسی غلبه یافت: در مرحلهٔ اول بسیج توده‌ای وجه غالب مشارکت سیاسی بود؛ در مرحلهٔ دوم مشارکت گروه‌های ذی‌نفوذ وجه غالب به شمار می‌رفت و بسیج توده‌ای رو به افول بود؛ در مرحله سوم گرایش به مشارکت خودجوش و مدنی و دموکراتیک پدید آمده است، چنانکه در انتخابات خرداد ۱۳۷۶ و نیز در انتخابات اخیر شوراها مشاهده می‌شود. اینک جزئیات بیشتری درباره هر یک از این سه دوره می‌آوریم.

۱. سیاست کاریزمائی: ۶۸ـ۱۳۵۸

نظامی که پس از انقلاب اسلامی مستقر شد، اساساً بر اقتدار کاریزمایی آیت‌الله خمینی متکی بود که از آن پس به همین دلیل به عنوان امام (عنوان رهبری کاریزمائی در مذهب تشیع) خوانده شد. گرچه با تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی، اقتدار کاریزمائی و اقتدار سنتی در نهاد ولایت فقیه ادغام شدند، اما شخص امام خمینی در آن دوران محور سیاست در ایران بود. وی در مشاجرات و منازعات بزرگ میان گروه‌ها و گرایش‌های مختلف در درون نظام داوری می‌کرد؛ مؤثرترین بسیج‌گر توده‌ها در منازعات داخلی و نیز برای مقاصد جنگی بود؛ تصمیم‌گیرندهٔ اساسی مسایل مربوط به جنگ و صلح محسوب می‌شد و بانی مهمترین نهادهای سیاسی و اجتماعی و بنیادهای مختلف در جمهوری اسلامی بود. اخراج نخستین رئیس جمهوری از منصبش نشانگر غلبه و تسلط اقتدار کاریزمائی بر اقتدار بوروکراتیک و قانونی بود. همه جا به سخنان و راهنمایی‌های رهبر استناد می‌شد. هیأت حاکمه عمدتاً شاگردان، پیروان و سرسپردگان امام بودند. در سایهٔ رهبر، الیگارشی روحانی نسبتاً منسجمی شکل گرفت و به تدریج بر دستگاه دولت تسلط یافت، هر چند در زمان حیات امام

روی هم رفته مطیع و منقاد وی بود.

قبل از پیروزی انقلاب یعنی در طی بسیج انقلابی، رهبری کاریزماتیک آیت‌الله خمینی ناب‌تر بود (یعنی عنصر سنتی آن چندان برجسته یا آشکار نبود) و به همین دلیل حمایت طبقات و اقشار مدرن و سنتی و گروه‌های مختلف سیاسی را به خود جلب کرد. پس از انقلاب نوع تازه‌ای از اقتدار کاریزمائی سنتی در قالب نهاد ولایت فقیه و رهبری امام خمینی شکل گرفت. اما در طول رهبری امام خمینی همواره عنصر کاریزمائی بر عنصر سنتی غلبه داشت. به سخن دیگر امام خمینی نه تنها بر فراز نهادهای قانونی جمهوری اسلامی قرار داشت بلکه بر فراز سنت یا نظریهٔ سیاسی شیعه نیز قرار گرفت. عرضهٔ نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه خود حاکی از غلبهٔ اقتدار کاریزمائی بر اقتدار سنتی بود. امام خمینی در واکنش به اختلاف نظرها میان مجلس شورا و شورای نگهبان در زمینه قانون‌گذاری و مسایل دیگر در سال ۱۳۶۶ چنین اعلام داشت: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقهٔ رسول‌الله صلی اللّه علیه و آله و سلم است یکی از احکام اولیهٔ اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف مصالح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند.» بدین سان امام خمینی در نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه مصلحت حکومت اسلامی را بالاتر از احکام اولیهٔ اسلام شمرد. همین نگرش اساس تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل اختلاف میان مجلس شورا و شورای نگهبان بود. بدین سان نظریهٔ ولایت فقیه شکل جدیدی به خود گرفت که عبارت از تقدم مصلحت حکومت و مصلحت‌گرایی بر احکام اولیهٔ اسلام بود.

در پایان این بخش اشاره‌ای به مبانی اجتماعی اقتدار کاریزماتیک در این برهه از انقلاب ایران سودمند خواهد بود. اقتدار کاریزمائی دو مبنای عمده داشت و یا دو کارویژهٔ اساسی ایفا می‌کرد. یکی این که منافع و علایق و

ایدئولوژی طبقات و منافع سنتی را که از فرآیند نوسازی به سبک غربی عصر پهلوی زیان و آسیب دیده بودند، سازمان می‌داد و بیان می‌کرد. دوم این که ملجأیی برای توده‌های گسیخته‌ای فراهم می‌کرد که در طی فرآیند نوسازی اجتماعی و اقتصادی ایران گرفتار وضع آنومی (بی‌هنجاری) شده بودند و در رهبری کاریزمائی هویت و امنیت از دست رفته را باز می‌یافتند. بدین سان پایگاه اجتماعی رهبری کاریزماتیک را توده‌های وسیع شهر و روستا، طبقات متوسط پائین و اقشار و گروه‌های سنتی تشکیل می‌دادند که در جنبش بسیج سیاسی و جنگی حضور فعال داشتند. گرچه الیگارشی روحانی که وارث رهبری کاریزمائی شد، از بخشی از این پایگاه حمایت اجتماعی همچنان برخوردار ماند، ولی در نهایت پایگاه اجتماعی آن الیگارشی محدودتر شد.

۲. سیاست و اقتدار سنتی

پس از ۱۳۶۸ اقتدار کاریزمائی هر چه بیشتر در قالب ولایت فقیه نهادینه شد، یعنی به عبارت دیگر به نحو فزاینده‌ای به اساس اقتدار روحانیت حاکم تبدیل شد. بدین سان تمیزی که پیشتر میان اقتدار کاریزمائی و اقتدار سنتی ممکن بود، به تدریج محو می‌شد. سیاست در دوران ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶ به نوعی الیگارشی تمایل یافت و عنصر بسیج توده‌ای به وسیلهٔ رهبر کاریزمائی در آن رو به نقصان گذاشت. در دوران پیش سیاست کاریزمائی با نوعی رادیکالیسم همراه بود که بر عدالت اجتماعی تأکید می‌گذاشت. دولت و اکثریت مجلس در آن دوران از عدالت اجتماعی و اقتصاد دولتی حمایت می‌کردند. در مقابل جناح راست سنتگرا یا الیگارشی در حال تکوین، که شامل تشکلاتی مانند جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه قم، جامعه روحانیت مبارز تهران، انجمن‌های اسلامی اصناف، سازمان اقتصاد اسلامی، شورای نگهبان، انجمن حجتیه، هیئت‌های مؤتلفه و غیره می‌شد، با مواضع دولت و مجلس مخالفت می‌ورزیدند. شورای نگهبان بسیاری از لوایح مجلس را به عنوان مغایرت با حقوق مالکیت در اسلام رد کرد. در نتیجه میان اکثریت مجلس و شورای نگهبان اختلاف افتاد. برای رفع همین اختلافات بود که چنان که پیشتر اشاره شد، امام خمینی تصویب قوانین به

صورت موقت به وسیله $\frac{۲}{۳}$ اعضاء مجلس و بدون کسب نظر شورای نگهبان را قانونی شمرد و سرانجام بر سر اختلافات دیگر میان مجلس و شورای نگهبان حکومت را به عنوان حکم اولیه بر احکام ثانویه مقدم شمرد. اما پس از سال ۱۳۶۸ گروه‌های راستگرا فرصت تازه‌ای به دست آوردند و در همان حال بازار و سرمایهٔ تجاری رشد قابل ملاحظه‌ای یافت و بخش خصوصی و بازار فعالیت‌های چشمگیری در زمینهٔ صادرات و واردات پیدا کرد. الیگارشی سنتی حاکم در این دوران مرکب از چند گروه ذی‌نفوذ اصلی از جمله جامعه روحانیت مبارز، جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه و انجمن حجتیه بود که در شورای نگهبان، مجلس خبرگان، قوهٔ قضائیه، مجلس و نهادهای دیگر نفوذ و حضور فعال داشتند. الیگارشی سنتی اصولاً مخالف هرگونه نوگرایی مذهبی و فرهنگی بود ولی از اقتصاد بازار آزاد حمایت می‌کرد. در همین دوران با پایان جنگ ایران و عراق و تحت تأثیر تحولات جهانی، حکومت به سیاست خصوصی‌سازی اقتصادی روی آورد. همهٔ بنگاه‌ها و شرکت‌هایی که در سال ۱۳۵۸ به وسیله شورای انقلاب ملی شده بودند، می‌بایست از سال ۱۳۷۰ به بعد به بخش خصوصی واگذار می‌شدند. در جهت‌گیری اقتصادی جدید بر همکاری میان بخش خصوصی، بخش دولتی و سرمایهٔ بین‌المللی تأکید گذاشته شد.[۱] تحولات اقتصادی نیز بدین سان گرایش‌های الیگارشی در سیاست این دوران را تقویت می‌کردند.

از سوی دیگر در این دوره با پایان جنگ، با نهادینه شدن قدرت گروه حاکم و با اتخاذ گرایش‌های سرمایه‌دارانه و خصوصی‌سازی اقتصادی، دیگر چندان نیاز یا زمینه‌ای برای بسیج توده‌ای وجود نداشت. نتیجهٔ این وضع پیدایش نوعی انفعال سیاسی بود که امکان اعادهٔ سیاست بسیجی و کاریزمائی از نوع دوران پیش را رویهم رفته ممتنع می‌ساخت.

۱. ر. ک. علی رشیدی، *تحول اقتصادی در ایران پس از انقلاب*، *اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی*، فروردین ۱۳۷۲.

۳.گرایش به سیاست و اقتدار قانونی و مردمی از ۱۳۷۶ به بعد

چنانکه گفتیم سنت و کاریزما دو بنیاد اصلی انقلاب اسلامی و منابع عمدهٔ مشروعیت آن بوده‌اند. سنتگرایی و اقتدار کاریزمائی در ایران قرن بیستم از شیوه و راه ویژهٔ نوسازی اجتماعی و اقتصادی آن برخاسته‌اند و همچون درمان و چاره‌ای برای از خود بیگانگی و بی‌هنجاری ناشی از فشارهای نوسازی و توسعه ظهور کرده‌اند. به عبارت دیگر سنتگرایی و اقتدار کاریزمائی تحت شرایط تاریخی خاصی پدید می‌آیند تا کارویژه‌هایی را ایفا کنند. اما اینک به نظر می‌رسد که سنت و کاریزما نمی‌توانند در درازمدت مبنای مطمئن و قابل اتکایی برای تأمین مشروعیت به دست دهند. ریشهٔ اصلی بحران مشروعیت را باید در همین جا جستجو کرد. از سوی دیگر در مقابل ضعف اجتناب‌ناپذیر آن دو منبع، به نحو فزاینده‌ای به اقتدار قانونی و قانونگرایی (به مفهومی که ضامن حقوق و آزادی‌های دموکراتیک در جامعه‌ای مدنی باشد) برای مشروعیت‌بخشی به نظام رجوع می‌شود. بعد از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ قانونگرایی به عنوان گفتمان سیاسی غالب ظهور کرده و در مفاهیمی همچون جامعه مدنی، آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک تبلور یافته است.

پایگاه اجتماعی گرایش قانونی و دموکراتیک را باید در اکثریت سیاسی جدید و آگاهی یافت که در حمایت از سیاست‌های اصلاح‌طلبانهٔ آقای محمد خاتمی در انتخابات شرکت کردند. بخش عمده‌ای از این اکثریت جدید را نسل تازه‌ای تشکیل می‌دهد که در مقابل سیاست‌های اجتماعی و فرهنگی سنتی و بستهٔ رایج در دوران پیشین از خود واکنش نشان داده است. اکثریت سیاسی جدید هوادار قانونگرایی، جامعهٔ مدنی و آزادی‌های متعارف و مخالف مطلق‌گرایی، سنت‌گرایی کورکورانه، کنترل فرهنگی و مشارکت نفوذی در سیاست است. پایگاه اجتماعی این اکثریت جدید سیاسی را عمدتاً طبقات متوسط جدید، روشنفکران، دانشگاهیان، دانشجویان و جوانان شهرها تشکیل می‌دهند.

پس از انتخابات ۱۳۷۶ منازعه میان مبانی سه‌گانه مشروعیت و اقتدار و نیروهای سیاسی ـ اجتماعی پشتیبان آنها شدت گرفته است. از یک سو تأکید تازه‌ای بر اقتدار کاریزمائی گذاشته می‌شود. برخی گروه‌های هوادار ولایت مطلقهٔ

فقیه تعبیرهای تازه‌ای از رهبری به عنوان نهادی ورای قانون اساسی عرضه می‌دارند. به نظر می‌رسد که با گسترش اندیشهٔ قانونگرایی و تکیه بر اقتدار قانونی و دموکراتیک، نیروهای پشتیبان اقتدار کاریزمائی و اقتدار سنتی هر چه بیشتر به هم نزدیک شده‌اند و تمیزی که در سالهای پیش از ۱۳۶۸ میان آن دو در حال شکل‌گیری بود، محو شده است.

از سوی دیگر برخی از نمایندگان فکری روحانیت سنتگرا، استدلال‌های ضددموکراتیک تازه‌ای در دفاع از مبانی اقتدار سنتی عرضه می‌دارند. مثلاً در رابطه با پیوند میان رهبر و مردم استدلال می‌شود که بر خلاف تصور قانونگرایان مشروعیت نظام و رهبری به آراء و عقاید مردم متکی نیست، بلکه در واقع مشروعیت نظام هیچ ربطی به عقاید و آراء مردم ندارد، زیرا مردم نمی‌توانند فقیه صالح و واجد شرایط را تشخیص دهند.[1] دیگران نیز ولایت را به عنوان نهادی آسمانی توصیف کرده‌اند که به نظر آنها هیچ ربطی با حاکمیت مردم ندارد. بعضی حتی مردم را به ایتامی تشبیه کرده‌اند که نیازمند سرپرستی و قیمومت هستند. بر طبق استدلالی دیگر، پیامبر تنها به صرف همکاری مردم حاکمیت پیدا نکرد بلکه حاکمیت او ناشی از آیات و وحی الهی بود. مشروعیت رهبری در حکومت اسلامی هم مبتنی بر روایات و ادلّه و نصب الهی است.[2]

از سوی دیگر برخی از گروه‌ها و صاحب‌نظران دربارهٔ ولایت فقیه بویژه در تعبیر مطلقهٔ آن مسایلی را مطرح کرده‌اند و دربارهٔ تحدید آن به قانون اساسی، انتخاب مستقیم به وسیلهٔ مردم و تحدید دوران تصدی سخن گفته‌اند. ظهور تعبیرهای مختلف از ولایت فقیه خود حاکی از مسایلی است که در رابطه با مشروعیت نظام پدیدار شده‌اند. جز نظریهٔ رسمی ولایت فقیه تعبیرهای دیگری چون حکومت مشروطه دینی، **حکومت صالحان** و حکومت قانون شرع ارائه گشته است که همگی تعبیری قانونگرایانه و دموکراتیک از نظریهٔ سیاسی شیعه به دست می‌دهند. بر حسب تعبیر اول مهمترین وظیفهٔ حکومت حفظ نظم است و در دوران غیبت کبری قانون اساسی و پارلمان جانشین حکومت امام خواهد شد.

---

۱. روزنامه سلام، ۱۸ مهر ۱۳۷۷.

۲. روزنامهٔ خرداد، ۲۱ فروردین ۱۳۷۸.

در این دوران تنها یک انتخاب ممکن است و آن انتخاب میان حکومت مشروطه و حکومت مطلقه است و تنها حکومت مشروطه با روح اسلام سازگار است. مبنای مذهبی حکومت مشروطه دینی را باید در اصل شورا جست. به طور کلی آزادی، برابری در پیشگاه قانون، مشارکت مردمی و اصل اکثریت مبانی اساسی حکومت مشروطه دینی را تشکیل می‌دهند. چنین تعبیری مورد حمایت گروه‌های سیاسی مختلفی چون نهضت آزادی و جنبش مسلمانان مبارز نیز قرار دارد.

در نظریهٔ ولایت فقیه به عنوان حکومت صالحان حکومت بر قراردادی میان مردم و رهبران دینی مبتنی است. تنها فقها واجد شرایط اعمال حکومت بر جامعه هستند لیکن خود باید به وسیله مردم انتخاب شوند. توجیه اصلی مشارکت مردم در انتخاب فقها را باید در اصل شورا یافت. وکالت و اصل اکثریت بر همین اساس توجیه می‌شوند.

در نظریهٔ دولت قانونی یا شرعی حکومت اسلامی مبتنی بر قوانین اسلامی است و این قوانین به وسیلهٔ فقها اعمال می‌شوند و لیکن فقیه حاکم خود می‌باید مستقیماً به وسیلهٔ مردم انتخاب شود. فقیه پس از انتخاب به ولایت با جلب نظر مشورتی مراجع مذهبی حکومت خواهد کرد. بنابراین در عصر غیبت مردم دارای حقوق حاکمیت هستند، هر چند حاکم می‌باید تنها قوانین الهی را اجرا کند.[1]

بدین سان در رابطه با سنت به عنوان مبنای مشروعیت حکومت اسلامی، برخی از صاحب‌نظران در بین علمای مذهبی برآنند که سنت به انحاء گوناگونی قابل تعبیر و تفسیر است. حتی برخی برآنند که هر گونه فهمی از متون مذهبی، تاریخی و مقید به متن است و بنابراین فهم ذاتی ممکن نیست. از این رو تعبیر رسمی تنها یکی از تعابیر ممکن می‌تواند باشد و به هر حال تعبیر دموکراتیک و تجددپسند از سنت دینی نیز ممکن است.

---

۱. صالحی نجف‌آبادی، **ولایت فقیه: حکومت صالحان**؛ تهران، نشر رسال ۱۳۶۳؛ آیت‌الله منتظری، **دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله**؛ خلاصه این سه نظریه در رساله زیر آمده است: محمد پزشکی، **شیوه حکومت دینی در نظریه‌های معاصر ایران**، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، قم، ۱۳۷۷.



به طور کلی در طی دههٔ اخیر نظام سیاسی در ایران با برخی مشکلات مربوط به تأمین مشروعیت سیاسی مواجه بوده است. به نظر می‌رسد که از یک سو منبع اصلی مشروعیت سیاسی یعنی کاریزما، سنت و قانون در تعارض بوده‌اند و از سوی دیگر هیچ یک نتوانسته است قوت کافی به دست آورد. اقتدار کاریزمائی ماهیتاً شخصی و متحول است؛ سنت نیز نمی‌تواند در شرایط متحول با صرف تکیه بر قدرت، مشروعیت کافی برای نظام سیاسی را تأمین کند. سرانجام اقتدار قانونی نیز مواجه با مقاومت‌ها و مخالفت‌های عمده‌ای از جانب اقتدار کاریزمائی و سنتی می‌گردد.

کل تحولات ایدئولوژیک دهه‌های اخیر و استدلال‌های اساسی این مقاله را می‌توان به صورت زیر نمایش داد:

مدرنیسم و دولت مطلقه پهلوی

واکنش و مقاومت
و
مخالفت سنتی

جامعه توده‌ای،
آنومی و از خود بیگانگی
در آغاز عصر مدرن

ظهور رهبری و
جنبش کاریزمائی از درون
سنت و مذهب

ظهور اقتدار سنتی
از درون جنبش کاریزمائی
(ولایت فقیه)

۱۳۶۸-۷۶

اقتدار و مشروعیت قانونی

اقتدار و مشروعیت سنتی

اقتدار و مشروعیت کاریزمائی

۲۸
از حزب سیاسی تا ائتلاف حزبی
تجربهٔ تحزب در ایران

۱. مشکلات اساسی

گرچه مشکلات عمده‌ای در راه پیدایش و به خصوص استمرار احزاب سیاسی در ایران وجود داشته است، اما برخی منشأها و زمینه‌ها برای ظهور و فعالیت احزاب سیاسی نیز پیدا شده است. بر اساس تئوریهای احزاب، ظهور برخی زمینه‌ها لازمهٔ پیدایش احزاب است و به نظر می‌رسد که این زمینه‌ها در تاریخ یک صد ساله اخیر کم و بیش تحقق پیدا کرده باشند. از جمله این زمینه‌های مساعد یکی ظهور پارلمان و انتخابات است که به زعم بسیاری از نویسندگان از منشأهای ظهور احزاب محسوب می‌شود و ما در ایران سابقه‌ای نسبتاً طولانی از حیث پارلمانتاریسم داریم. دوم تنوع ایدئولوژی‌های سیاسی است که از زمینه‌های مساعد برای ظهور احزاب به شمار می‌رود. در این خصوص هم ما دارای طیف گسترده‌ای از ایدئولوژی‌های سیاسی بوده‌ایم؛ ایدئولوژی‌های سیاسی بعد از انقلاب مشروطه شکل گرفتند. سومین زمینه مساعد یا منشأیی که برای ظهور احزاب ذکر می‌کنند، پیدایش برخی تشکلات مثل اتحادیه‌ها و اصناف است. در این زمینه هم البته جامعه ایران، جامعهٔ چندان ضعیفی نبوده و برخی از این تشکلات مثل جامعهٔ مهندسی یا اتحادیه‌های کارگری بستر ظهور برخی ا ز احزاب بوده‌اند. چهارمین عامل مهم در ظهور احزاب پیدایش محورهای کلی منازعه است که در حول آنها منازعه احزاب شکل می‌گیرد. در مورد ایران می‌توان از چند محور کلی منازعه مانند منازعه میان مشروطیت و

گرایش به دولت مطلقه، تعارض و منازعه میان اسلام و سکیولاریزم و همچنین تعارض میان ناسیونالیسم و امپریالیسم نام برد که پس از انقلاب مشروطه شکل گرفتند و مهمترین منازعات تاریخ معاصر ایران را تشکیل می‌دهند و در حول آنها گروه‌بندیها و احزاب سیاسی مختلف شکل گرفته است. پس برای ظهور احزاب در ایران بصورت تک تک چندان هم زمینه نامساعد نبوده است. اما مشکل اصلی بنا به استدلال ما این است که زمینهٔ لازم برای ایجاد ائتلاف پایدار میان احزاب پیدا نشده است. در حقیقت تنگنای عمدهٔ توسعهٔ سیاسی در ایران، عدم پیدایش زمینه‌های لازم برای ائتلاف میان احزاب سیاسی است و بر اساس تجربهٔ تاریخی ائتلاف‌ها کلاً موقت و شکننده و ناپایدار بوده‌اند و همین خود به نحو دیالکتیکی یکی از عوامل بی‌ثباتی احزاب در کشور بوده است. با توجه به همین تجربهٔ تاریخی باید گفت که ضرورت مدیریت ائتلاف‌ها برای پیدایش جامعه سیاسی پویا، باز و دموکراتیک از اولویتهای عمدهٔ جامعه ماست، به خصوص به این دلیل که جامعه ما دارای تمایلات کثرت‌گرایانه بسیاری است، یعنی به ایجاد نظام چندحزبی تمایل دارد. این تمایل خود بازتاب تعارض‌ها و شکاف‌های عمدهٔ فعالی است که در جامعه ایران موجود است. بنابراین مدیریت ائتلاف‌های حزبی جزئی از مدیریت توسعه سیاسی است که اینک در صدر اولویتهای دوران ما قرار گرفته است.

۲. نظریهٔ ائتلافهای حزبی

در تعریف ائتلاف گفته شده است که ائتلافْ گروهی حزبی یا پارلمانی است که عمرش کوتاهتر از حزب است. با این حال از حیث طولانی بودن عمر ائتلاف‌ها، می‌توان از ائتلاف موقتی، پایدار و دائمی سخن گفت. ائتلاف موقتی معمولاً برای کسب امتیازات انتخاباتی ایجاد می‌شود. ائتلاف پایدار معمولاً بصورت جبههٔ احزاب و یا اتحاد احزاب ظاهر می‌شود و هدف آن صرفاً کسب امتیازات موقتی نیست. ائتلاف دائمی نهایتاً موجب ذوب اجزاء تشکیل‌دهنده ائتلاف در درون یک واحد کلی‌تر می‌شود. از حیث ماهیت، ائتلافات به سه نوع اساسی تقسیم می‌شوند: *یکی ائتلاف انتخاباتی که به شکل معرفی کاندیداهای مشترک*

تجلی پیدا می‌کند؛ دوم ائتلاف پارلمانی که ائتلاف گروه‌ها و جناح‌های داخلی پارلمانها بر حول موافقت یا مخالفت با دولت یا در مسایل خاصی است؛ و بالاخره ائتلاف‌های حکومتی که همکاری احزاب سیاسی در اداره امور کشور یعنی در درون قوهٔ مجریه است. از لحاظ علمی ائتلافات بر اساس الگوی بازی‌های چند نفره مطالعه می‌شوند. در تئوری بازی‌ها از بازی‌های دو نفره و بازیهای چند نفره سخن به میان می‌آید. در بازیهای دو نفره مسأله اساسی این است که هر یک از طرفین چه استراتژی و روشی برگزینند تا حریف را از میدان به در کنند. اما در بازی چند نفره مسأله این است که چه بازیگر دیگری را باید برگزینند تا در برد نهایی مؤثر باشد. ائتلاف در واقع مستلزم وجود بیش از دو بازیگر است، یعنی یک بازی چند نفره است. از حیث اهمیت عملی، باید گفت که ائتلاف از پدیده‌های بسیار رایج و شایع و فراگیر در جهان سیاست است و در واقع نشانگر بُعد سازش در مقابل بُعد ستیزه در زندگی سیاسی است. از این حیث می‌توان گفت که دیکتاتوری‌ها بازی‌های یک‌نفره هستند، در حالیکه دموکراسی‌ها بازی‌های چند نفره‌اند؛ هر بازی چندنفره‌ای طبعاً نیازمند ائتلاف است. در حقیقت ائتلاف یکی از مهمترین ابزارهای تخصیص و توزیع ارزش‌ها و منابع سیاسی در جامعه به شمار می‌رود. نکتهٔ مهمی که باید بر آن تأکید گذاشت رابطهٔ بین ائتلافات و توسعه سیاسی است. بر طبق استدلال ما ائتلافات می‌توانند در ظهور ساختارهای سیاسی جدید نقش قابل ملاحظه‌ای داشته باشند. در صورتی که ائتلافات سیاسی پایدار باشند، منجر به ظهور ساختار سیاسی جدیدی می‌شوند و توسعهٔ سیاسی طبعاً به معنی تغییر در ساختار سیاسی است. از سوی دیگر در صورتی که ائتلافات توفیق‌آمیز نباشند، ساختار قدرت قدیم همچنان تداوم می‌یابد و قدرت در دست الیگارشی‌ها یا اقلیت‌ها باقی می‌ماند و این همان عقب‌ماندگی سیاسی یا عدم تحول در ساختار سیاسی است. پس نکتهٔ اصلی کشف رابطه بین ائتلاف و توسعه سیاسی و نقش ائتلاف در گذر از یک نوع ساختار قدرت به نوعی دیگر است. دومین نکتهٔ مهم نظری رابطه میان ائتلافات و شکاف‌های اجتماعی و سیاسی است. در حقیقت شرط امکان ائتلاف وجود چندین شکاف اجتماعی است که بر اساس آنها چندین بلوک

سیاسی یا حزبی پیدا شوند و احتمالاً با یکدیگر ائتلاف کنند. اما در عین حال ائتلاف مستلزم امکان سازش در ورای این شکاف‌هاست. یعنی از یکسو ائتلاف مستلزم توافق بر سر یک رشته از مسایل است و کشف این مسایل طبعاً در توسعهٔ سیاسی بسیار مهم است و از سوی دیگر ائتلاف مستلزم آن است که نسبت به برخی دیگر از مسایل مشاجره‌برانگیز در بین مؤتلفین بی‌تفاوتی پیدا شود. در خصوص تبعات ائتلاف هم باید گفت که معمولاً ائتلافات موجب اعتدال در زندگی سیاسی می‌شوند و از افراط‌گرایی چپ و راست جلوگیری می‌کنند و در نتیجه احزاب میانه‌رو جایگاه مستحکم‌تری پیدا می‌کنند. مهمترین کارویژهٔ اصلی ائتلاف این است که از یکسو این شکاف‌ها را سازش‌پذیر می‌سازد ولی از سوی دیگر آنها را مضمحل هم نمی‌کند.

۳. تجربهٔ تحزب در ایران

چنانکه گفتیم فرض اساسی ما این است که ظهور ائتلافات باثبات و پایدار موجب تغییر در ساختارهای سیاسی قدیم و ظهور ساختارهای سیاسی تازه می‌شود و این خود شرط امکان توسعهٔ سیاسی است. از طرف دیگر شکست و فروپاشی ائتلاف‌های ناپایدار موجب اعاده و استقرار مجدد ساختار قدرت قدیم می‌شود. در مورد تاریخ تحزب در ایران، استدلال ما این است که علت اصلی ادامهٔ ساختار قدرت سیاسی پاتریمونیالیستی در تاریخ معاصر ایران، یا به سخن دیگر علت ادامهٔ بحران مشارکت سیاسی در تاریخ ایران، شکنندگی ائتلاف‌هاست. و اما بحث اساسی‌تر این است که چرا ائتلافات نمی‌توانند در تاریخ سیاسی ایران قوام پیدا کنند و چه شکاف‌ها و تعارضاتی از تشکیل ائتلاف‌های پایدار جلوگیری می‌کنند. در اینجا سه نمونه از ائتلاف سیاسی در تاریخ ایران پس از جنگ جهانی دوم می‌آوریم تا نکته مورد نظر خود را اثبات کنیم؛ یکی تجربهٔ حزب دموکرات قوام، دوم تجربهٔ جبههٔ ملی دکتر مصدق و سوم فروپاشی ائتلاف احزاب و گروه‌ها پس از انقلاب اسلامی.

تجربهٔ حزب دموکرات قوام‌السلطنه (۲۶-۱۳۲۵) در شرایط سیاسی لرزان و پرنوسان و ناپایدار دههٔ ۱۳۲۰ تجربهٔ جالب توجهی بود. شاید بتوان گفت که

یکی از احزاب مهمی که موجب ائتلاف میان گروه‌های مختلف اجتماعی و همچنین بعداً موجب تشکیل یک کابینهٔ ائتلافی شد، حزب دموکرات ایران بود که توسط احمد قوام تأسیس شد. از حیث ماهیت اجتماعی، این حزب می‌کوشید تشکلی چندطبقه‌ای ایجاد کند و حمایت بخش‌هایی از بازار، اصناف، طبقات متوسط، کارگران، زنان و دانشجویان را جلب کند. در نتیجه حزب دموکرات دستگاه عریض و طویلی پیدا کرد و بعد از حزب توده، سازمان‌یافته‌ترین و گسترده‌ترین حزبی بود که تا آن زمان در ایران تشکیل شده بود، کما اینکه پس از تشکیل کابینهٔ ائتلافی در مرداد ١٣٢٥ آقای مظفر فیروز در یکی ازگردهمایی‌های چند هزار نفرهٔ پیروان حزب مدعی شد که حزب دموکرات ایران، بزرگترین ائتلاف حزبی در ایران و حتی آسیاست. عنوان ارگان آن حزب جبهه بود که اسم بامسمایی به شمار می‌رفت. با این حال تجربهٔ حزب قوام بسیار ناموفق بود و ائتلاف آن به زودی در هم شکست. چنانکه گفتیم سیاست گذرا و لرزانی که در دههٔ ١٣٢٠ در ایران حاکم بود اساساً موجب اضمحلال و تلاشیِ هر گونه کوششی برای همکاری در زندگی سیاسی می‌شد. در خصوص حزب قوام، برخی مسایل، بخصوص مسأله شورش‌های قومی در منطقهٔ فارس و همچنین اتخاذ مواضع در زمینهٔ سیاست خارجی، نسبت به قدرت‌های بزرگ بخصوص انگلستان و آمریکا در این مورد موجب بروز تشتت و چنددستگی در درون حزب دموکرات شد و ائتلاف حزب ایران، حزب دموکرات و حزب توده به زودی از هم پاشید. طرفین هم اتهاماتی بر ضد یکدیگر در خصوص دلایل فروپاشی ائتلاف عنوان می‌کردند. مثلاً توده‌ایها می‌گفتند که شکست ائتلاف تقصیر امپریالیستها بوده است که نمی‌خواسته‌اند حزب توده در سیاست ایران نقشی داشته باشد و بالعکس اتهاماتی هم از سوی گروه‌های مخالف آن حزب بر ضد آن عنوان می‌شد. به هر حال ائتلاف مذکور تجربهٔ ناپایداری بود و بعد از سقوط حزب و دولت قوام، مجدداً تشتت سیاسی تا زمان ظهور جبهه ملی دکتر مصدق حاکم گردید.

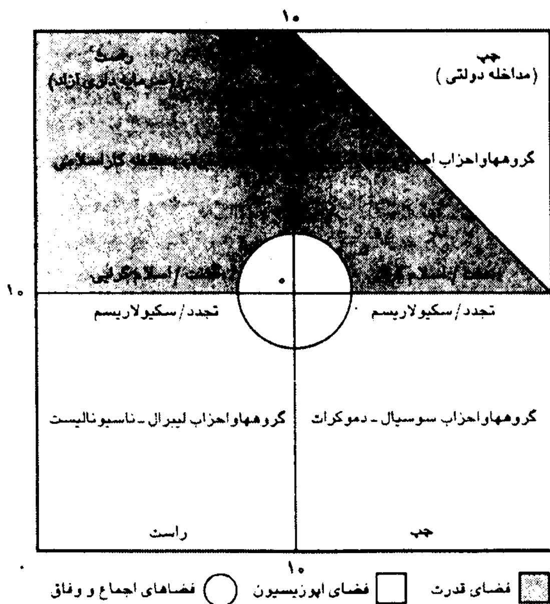
جبهه ملی نمونهٔ دوم ائتلاف احزاب در تاریخ معاصر ایران است. این جبهه مجموعه‌ای از سیاستمداران مشروطه‌خواه، ملی‌گرا، ضد حکومت دربار، هوادار

اصلاحات انتخاباتی، مخالف دخالت ارتش در سیاست و همچنین هوادار ملی کردن صنعت نفت بود و از ائتلاف حزب ایران، حزب مردم ایران، حزب زحمتکشان، حزب مجاهدین اسلام و همچنین پان ایرانیستها تشکیل شده بود. با توجه به ترکیب و پایگاه اجتماعی این ائتلاف می‌توان گفت که جبههٔ ملی موفق شده بود **طبقه سیاسی ایران** را با اقشار و طبقات متفاوتش مؤتلف کند. از یکسو طبقات متوسط جدید و روشنفکران و صاحبان حرفه‌های آزاد که پایگاه اجتماعی احزاب ملی‌گرا و سکیولار بودند و از سوی دیگر گروه‌های بازاری و روحانی که پایگاه اجتماعی تشکلات اسلامی به شمار می‌رفتند، در این ائتلاف حضور داشتند. در واقع می‌توان گفت ارکان فکری این ائتلاف دو عنصر بود: یکی مشروطه‌خواهی که در واقع ایدئولوژی ناکام انقلاب مشروطه بود و از تفکیک قوا، محدودیت قدرت دربار و پارلمانتاریسم حمایت می‌کرد، و دیگر هم ملی‌گرایی که گروه‌های سیاسی مختلف را به هم پیوند می‌داد. با اینهمه چنانکه می‌دانیم، ائتلاف جبههٔ ملی به دلایلی در هم شکست. این دلایل را می‌توان به دو دسته کوتاه‌مدت و درازمدت یا ساختاری تقسیم کرد. دلایل کوتاه‌مدت را باید در طولانی شدن نزاع ایران و انگلیس بر سر ملی شدن صنعت نفت، وخامت اوضاع مالی کشور، کوشش‌های دکتر مصدق برای کسب امتیازات و اختیارات فوق‌العاده از مجلس و اختلاف نظر بر سر توزیع مناصب دولتی میان احزاب مختلف، جستجو کرد. اما عوامل درازمدتی که موجب فروپاشی ائتلاف شد شکاف‌هایی بود که میان مذهب‌گرایی و سکیولاریسم، مشروطه‌خواهی و مطلقه‌خواهی و سنت و تجدد پیدا شده بود. تبعات شکست این ائتلاف که از نظر بحث توسعهٔ سیاسی بسیار مهم است این بود که از یک سو قدرت شاه و دربار همراه با ارتش تقویت و احیا شد و از سوی دیگر زمینه برای مداخلات خارجی فراهم گشت. در حقیقت می‌توان گفت که با شکست این ائتلاف ایران مجدداً به ساختار قدرت سیاسی قدیم بازگشت. می‌توان تصور کرد که اگر جبههٔ ملی در ایران از هم نپاشیده بود، ایران در مسیر توسعهٔ سیاسی دیگری می‌افتاد و احتمالاً راهی شبیه به راه توسعهٔ سیاسی هند را می‌پیمود.

سومین ائتلاف مورد بحث ما ائتلاف احزاب و گروه‌ها در اولین حکومت انقلاب اسلامی بود. در این مورد نیز ائتلاف، بخش عمده‌ای از نیروهای سیاسی ایران را گرد هم می‌آورد. از یکسو احزاب لیبرال و سکیولار و مدرنیست مانند نهضت آزادی، حزب مردم و بقایای جبهه ملی و پایگاه اجتماعی آنها که اغلب روشنفکران و تحصیلکردگان جدید و طبقه متوسط شهری بودند، و از سوی دیگر تشکلات و احزاب سنتی و غیرلیبرال و اسلامی مانند بقایای فدائیان اسلام، هیئت‌های مؤتلفه، مجاهدین انقلاب اسلامی و غیره در آن حضور داشتند. اساس اصلی این ائتلاف همان همکاری و ائتلافی بود که بر ضد رژیم گذشته در میان گروه‌های مختلف پیدا شده بود. اما با سقوط رژیم قدیم، کم کم شکاف‌هایی در بین اجزاء ائتلاف ظهور کرد. علل کوتاه مدت فروپاشی ائتلاف را باید در اختلاف‌نظرها درباره سیاست خارجی و توزیع مناصب دولتی و سیاست اقتصادی جستجو کرد، ولی در پس این علل کوتاه‌مدت، علل درازمدتی نهفته بود که سرنوشت تاریخ سیاسی معاصر ایران را همواره رقم زده‌اند. این بار نیز تعارض میان سکیولاریسم و مذهب‌گرایی، مشروطیت و نظریه دولت مطلقه، و سنت و تجدد در شکست ائتلاف مؤثر بود.

۴. نتیجه‌گیری

چنانکه قبلاً گفته شد، جامعهٔ ایران اساساً دارای تمایلات پلورالیستی است، یعنی بالقوه می‌تواند چندین بلوک حزبی ایجاد کند. به سخن دقیق‌تر جامعه ایران از حیث تعارضات اجتماعی متقاطع است. حداقل در حال حاضر دو شکاف اساسی و فعال در جامعهٔ سیاسی وجود دارد که همدیگر را قطع کرده موجب ظهور چهار بلوک احتمالی احزاب می‌شوند. یکی شکاف میان سنت‌گرایی و مدرنیسم و دیگری شکاف میان سرمایه‌داری آزاد و مداخلهٔ دولت در اقتصاد است. همه گروه‌های سیاسی فعال را می‌توان بر حسب درجه‌بندی بر روی دو محور مورد نظر در درون این فضای احتمالی جای داد. (به نمودار صفحه بعد مراجعه شود.)



این چهار بلوک احتمالی و بالقوه عبارتند از: اول) ائتلاف احزاب و گروه‌های محافظه‌کار اسلامی (چیزی شبیه دموکرات مسیحی‌های اروپا)؛ دوم) ائتلاف احزاب اصلاح‌طلب اسلامی؛ سوم) ائتلاف احزاب لیبرال ناسیونالیست و چهارم) ائتلاف احزاب سوسیال دموکرات. البته دو بلوک اخیر فعلاً در سیاست و حکومت ایران نقشی ندارند ولی به نظر می‌رسد که در هر نظام حزبی آزاد و واقعی در آینده باید حضور داشته باشند.

تحزب طبعاً نباید منحصر به گروه‌های حاکمیت و موجود در دستگاه قدرت باشد. به هر حال بخش‌هایی از مردم ایران سکیولار و یا ناسیونالیست هستند و طبعاً از چنان احزابی حمایت خواهند کرد.

۲۹
انتخابات سال ۷۶ از چشم‌انداز مبارزات طبقاتی در ایران

بی‌تردید پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶، فعالیت، مشارکت و رقابت سیاسی در ایران رو به گسترش بوده است. توضیح دلایل این تحول نیازمند بررسی چشم‌انداز کلی صورتبندی و آرایش نیروهای سیاسی ـ اجتماعی در ایران در سالهای پس از انقلاب است. بحث دربارهٔ ماهیت این صورتبندی نیز مستلزم توضیح مبارزهٔ طبقات و نیروهای اجتماعی در ایران قرن بیستم است.

به طور کلی ایران در طی فرآیند نوسازی خود از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم به بعد به دلایل ساختاری و اجتماعی نتوانست به راه نوسازی دموکراتیک به شیوهٔ کشورهای غربی گام بگذارد. تمرکز قدرت در نظام استبداد شرقی، ضعف مالکیت و ضعف طبقات اجتماعی در ایران قدیم مانع از آن می‌شد که منازعه‌ای عمودی میان دولت و جامعه رخ دهد و تنها منازعات افقی میان قبایل ممکن بود. بنابراین زمینهٔ وقوع انقلابی از پایین، پدید نیامد. در عوض، ایران همچون برخی دیگر از کشورهایی که از فرآیند توسعهٔ جهانی عقب مانده بودند در مسیر نوسازی به شیوهٔ محافظه‌کارانه یا انقلاب از بالا، قرار گرفت و همانند آنها نیز سرانجام با واکنشی علیه نوسازی مواجه شد. البته اقدامات اصلاح‌طلبانه از بالا در ایران قبل از قرن بیستم به دلایل مختلف از جمله ضعف طبقات بالا و ناآگاهی حکام سیاسی راه به جایی نبرد و در عوض، انقلاب مشروطه این وظیفه را عهده‌دار شد. این انقلاب در اصل، ائتلافی میان بخش‌هایی از اشرافیت دیوانی و طبقه بورژوازی برای اصلاحات از بالا بود ولیکن به دلایلی که می‌دانیم ناکام

ماند. بلوک قدرتی که پس از انقلاب مشروطه پدید آمد و مرکب از اشرافیت زمین‌دار و تجار بود نتوانست وظیفه تاریخی خود را در نوسازی از بالا، شبیه آنچه در ژاپن و آلمان اتفاق افتاد، انجام دهد. بنابراین پس از آن وظیفهٔ انقلاب از بالا یا اصلاحات در ایران به عهدهٔ دولت مطلقهٔ پهلوی افتاد که به نحو فزاینده‌ای با بلوک قدرتی که پس از انقلاب مشروطه مستقر شده بود در تضاد قرار گرفت. دولت پهلوی به طور کلی ضربات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی همه‌جانبه‌ای بر بلوک قدرت قدیم و کل طبقات ماقبل سرمایه‌داری و جامعهٔ سنتی ایران وارد کرد و در تسهیل گذار ایران از یک وجه تولید به وجه تولید دیگر وظیفهٔ **دولت مطلقه** را به جا آورد. در نتیجه، استیلای (هژمونی) فکری، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی اشرافیت فکری و بازار به تدریج تضعیف شد. به طور کلی دولت پهلوی با اعمال سیاست‌هایی از قبیل کنترل بر طبقات و نیروهای اجتماعی، تأمین نوعی استقلال نسبی برای خود، ایجاد تمرکز اداری، نظامی و دیوانی، ترویج سرمایه‌داری، تشویق بورژوازی جدید و انجام برخی اصلاحات در روابط تولید، جامعهٔ سنتی و گروه‌ها و طبقات ماقبل سرمایه‌داری را تضعیف کرد. در نتیجه به صورتبندی فکری و اجتماعی سنتی یا ماقبل سرمایه‌داری در ایران ضربات سیاسی و فرهنگی عمده‌ای وارد آمد.

به طور کلی سیاست نوسازی دولت مطلقهٔ پهلوی دو پیامد اصلی داشت: یکی تضعیف طبقات ماقبل سرمایه‌داری و جامعهٔ سنتی و دیگری، ایجاد زمینه‌های ظهور جامعهٔ توده‌ای از طریق اصلاحات اقتصادی، گسترش شهرنشینی، مهاجرت و غیره. همین دو پدیده موتور اصلی انقلاب اسلامی را تشکیل دادند. بدین سان گروه‌های سنتی بازار، روحانیت و غیره که از جریان نوسازی غربی ایران صدمه دیده بودند، زمینهٔ مساعدی برای بسیج توده‌ای به دست آوردند.

اما انقلاب سال ۱۳۵۷ را نمی‌توان تنها در این بُعد خلاصه کرد. به طور کلی آن انقلاب مرکب از دو حرکت عمومی بود؛ یکی این که ادامهٔ انقلاب مشروطه در جهت محدودسازی قدرت دربار و اجرای قانون اساسی مشروطه بود و بخش عمده‌ای از طبقات و نیروها و گروه‌های مدرن از این خواست‌ها حمایت می‌کردند؛ حرکت دوم همان حرکت اسلامی با پشتوانهٔ طبقات سنتی و بسیج

توده‌ای بود و در آن، روحانیت، بازار، خرده‌بوژوازی و توده‌های گسیخته شهری، نقش عمده‌ای داشتند. به اقتضای انقلاب، میان این دو حرکت، ائتلافی پیش آمد که از لحاظ ایدئولوژی مبهم و موقت بود. پس از آن که هدف حملهٔ این ائتلاف انقلابی، یعنی رژیم قدیم از صحنه خارج شد، زمینه‌های اختلاف در درون ائتلاف انقلابی هویدا گشت و نخستین خط‌گسست و جدایی با توجه به ماهیت تحولات اجتماعی و سیاسی ایران در قرن بیستم، میان نیروها و طبقات سنتی یا ماقبل سرمایه‌داری و نیروها و طبقات مدرن اتفاق افتاد. نیروها و طبقات مدرن و نمایندگان سیاسی و حزبی آنها به تدریج از بلوک قدرت اخراج شدند و حاکمیت، یک‌دست شد. به عبارت دیگر در نتیجه این فرآیند، جریان اسلامی شدن و یا سنتی شدن انقلاب، غلظت و شدت بسیار بیشتری پیدا کرد. بدین سان بلوک قدرتی مرکب از طبقات ماقبل سرمایه‌داری تشکیل شد.

حکومت اسلامی در ایران تقریباً از سال ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۶ از وحدت و انسجام نسبی برخوردار بود. حکومت انقلابی ایران در این سالها با توجه به ویژگی‌های اساسی آن، پاسخی به بحران نوسازی ایران بود و می‌خواست از طریق ارائهٔ حکومت قانون کلی، لنگرگاه مطمئنی برای روند پرتلاطم نوسازی ایجاد کند. این حکومت بر جنبش اجتماعی و سیاسی بسیار فعالی تکیه داشت و بویژه در میان طبقات سنتی و ماقبل سرمایه‌داری و توده‌های گسیختهٔ شهری از حمایت بسیار گسترده‌ای برخوردار بود. ویژگی‌های اصلی ایدئولوژی این حکومت را می‌توان در کوشش برای ایجاد همبستگی جدید یا احیای همبستگی سنتی، احساس ناامنی نسبت به فشارهای خردکنندهٔ مدرنیسم و سرمایه‌داری مدرن، تأکید بر هویت سنتی، ایجاد یکپارچگی اجتماعی، حمله به مظاهر تمدن جدید، دشمنی با لیبرالیسم غربی و غیره خلاصه کرد.

اما این ایدئولوژی در عین حال دارای برخی تعارضات درونی بود که از ماهیت بلوک قدرت و پایگاه اجتماعی نظام سیاسی حکایت می‌کرد. ایدئولوژی انقلاب اسلامی به وجهی که پس از سال ۱۳۶۰ انسجام یافت، هم متضمن آرمان‌های اشرافی (یعنی نخبه‌گرایی، اطاعت، انضباط و پدرسالاری) و هم حاوی آرمان‌های خرده‌بورژوایی (تأکید بر مالکیت خرد و کوچک، خودکفایی

اقتصادی، مبارزه با سلطه سرمایه‌داری جهانی) و هم متضمن آرمان‌های دهقانی (اطاعت‌پذیری، پدرسالاری، قسط و عدالت) بود. این شکاف‌های ایدئولوژیک در واقع بازتاب شکاف‌های درونی ائتلاف بلوک قدرت بودند که از طبقات سنتی به طور کلی تشکیل می‌شد.

بنابراین **خط دوم** گسست و شکاف پس از انقلاب در درون طبقات و نیروهای سنتی پدیدار شد. به طور کلی می‌توان از دو گرایش اصلی در درون بلوک قدرت سخن گفت که در طی سالهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۸ درگیر منازعات درونی بر سر جهت‌گیری انقلاب و سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی بودند. گرایش اول را می‌توان گرایش اشرافی ـ بازاری ـ سنتی و گرایش دوم راگرایش خرده‌بورژوایی ـ رادیکال ـ سنتی نامید. در ذیلِ گرایش اول باید از مواضع جامعهٔ مدرسین قم، جامعهٔ روحانیت مبارز، شورای نگهبان، جامعهٔ تجار و اصناف و غیره نام برد و در ذیل گرایش دوم بویژه مواضع اکثریت مجلس شورای اسلامی در آن سالها، مواضع دولت و نگرشهای گروه‌هایی مانند سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی قابل ذکر است. گرایش اول، هوادار مالکیت خصوصی، عدم دخالت گستردهٔ دولت در اقتصاد و اقتصاد بازار آزاد و عدم کنترل تجارت داخلی و خارجی بود. در مقابل، گرایش دوم از اقتصاد اسلامی، قسط و عدالت، مداخلهٔ دولت در اقتصاد، حمایت از مستضعفین، منع ثروت‌اندوزی و غیره حمایت می‌کرد.

در طی سالهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۸ میان این دو گرایش اصلی، منازعاتی بر سر سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی پدید آمد. بسیاری از لوایح مجلس به دلیل مغایرت با حقوق مالکیت یا ضوابط اسلامی در آن دوران به وسیلهٔ شورای نگهبان رد شد. میان اکثریت مجلس و شورای نگهبان بر سر مسایل مختلف اختلاف پیش آمد. همین اختلاف و شکاف میان آن دو گرایش در درون حزب جمهوری اسلامی نیز انعکاس یافت و موجب انحلال آن حزب در خرداد ۱۳۶۶ گردید. در نهایت گرایش اول به طور کلی غلبه یافت و بویژه از ۱۳۶۸ به بعد گرایش به سیاست‌های سرمایه‌دارانه و خصوصی‌سازی، مسیر انقلاب را به راست سوق داد و گرایش اشرافی ـ بازاری بر گرایش خرده‌بورژوایی ـ رادیکال غلبه پیدا کرد. به تبع این تحولات، سرمایه‌داری تجاری نیز در این سالها از رونق قابل

ملاحظه‌ای برخوردار شد و طبقهٔ سیاسی ـ اقتصادی جدید و نوکیسه‌ای در بلوک قدرت ظاهر گردید. با استیلای این بلوک قدرت جدید در طی سالهای ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶ بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از ائتلاف بزرگ نیروها و طبقات سنتی دچار انفعال سیاسی نسبی شدند و یا دست‌کم مترصد فرصت ماندند. قبل از این چنان که گفتیم پس از ظهور خط اول شکاف، بخش‌های عمده‌ای از طبقات مدرن و نیروهای اجتماعی آنان، بویژه روشنفکران، دچار انفعال سیاسی شده بودند. بنابراین طی آن سالها فقط می‌توان از انفعال گروه‌های سیاسی متعلق به طبقات مدرن و سپس انفعال نسبی برخی از اجزا و نیروهای طبقات سنتی سخن گفت وگرنه پایگاه اجتماعی حکومت اسلامی هنوز دچار انفعال نشده بود.

در مقام تحلیل وضع سیاسی ایران طی سالهای ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶ و دلایل چرخش سیاسی در انتخابات ۷۶ باید به طور کلی بگوییم که دولت در هر صورتبندی اجتماعی، بر حسب مقتضیات آن صورتبندی و از چشم‌انداز روابط با نیروها و طبقات اجتماعی باید سه کارویژهٔ اصلی را برای حفظ وحدت و انسجام خود ایفا کند. مثلاً در صورتبندی سرمایه‌داری پیشرفته، دولت باید اولاً، میان طبقات حاکمه در درون بلوک قدرت وحدت و یکپارچگی ایجاد کند؛ ثانیاً، میان طبقات تحت سلطه بویژه طبقات معارض، تفرقه بیفکند و از تشکل و سازماندهی آنها جلوگیری کند و ثالثاً، بخش‌های دیگر جامعه و بویژه طبقات ماقبل سرمایه‌داری را جهت تقویت خود بسیج کند. در مورد صورتبندی اجتماعی ـ تاریخی خاص ایران در دهه‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۰ این کارویژه‌ها به صورت زیر قابل بیان‌اند: اولاً، دولت می‌بایست انسجام و وحدت طبقات سنتی و ماقبل سرمایه‌داری حاکم در بلوک قدرت را از طریق ایجاد استیلای ایدئولوژیک حفظ کند؛ ثانیاً، از تشکل و انسجام نیروهای متعلق به طبقات مدرن به طرق مختلف جلوگیری به عمل آورد و ثالثاً، همچنان بتواند جهت مقاصد خود به بسیج توده‌های گسیختهٔ شهری بپردازد.

اما در عمل با توجه به خط دوم شکافی که در بلوک قدرت پیدا شد، دولت نتوانست میان نیروهای بلوک قدرت، وحدت و انسجام به وجود آورد. همین ناتوانی، سبب ناتوانی در انجام دو کارویژهٔ دیگر شد؛ یعنی از یک سو با توجه به

شکاف داخلی و پیدایش زمینه‌های همفکری میان گروه‌های خارج از بلوک قدرت به طور کلی، امکان جلوگیری از انسجام و سازمان‌یابی گروه‌های متعلق به طبقات مدرن، هر چه بیشتر کاهش یافت و از سوی دیگر با توجه به سلطهٔ گرایش اشرافی ـ بازاری و تضعیف گرایش رادیکال، زمینه‌های بسیج توده‌ای تضعیف شد. پس در آن سالها در نتیجهٔ ناتوانی دولت از اجرای سه کارویژهٔ اساسی خود، رویهمرفته وحدت و انسجام میان طبقات حاکمه در بلوک قدرت، تضعیف شد، نیروهای معارض به طور کلی از امکان سازمان‌یابی بیشتری برخوردار شدند و بسیج توده‌ای رو به افول گذاشت.

به طور کلی، ناتوانی دولت در هر سه حوزه، زمینه تحول و چرخشی بود که در سال ۱۳۷۶ پیش آمد. پس از انتخابات، نیروهایی که در گذشته دچار انفعال شده بودند، یعنی بخش‌های عمده‌ای از نیروهای سنتی و نیروهای متعلق به طبقات مدرن، با ظهور فرصت فعالیت و مشارکت و رقابت سیاسی، به عرصهٔ فعالیت سیاسی بازگشتند. طی سال‌های گذشته پایگاه‌های حمایتی جدید بین طبقات متوسط جدید، روشنفکران و بورژوازی مدرن برای دولت در حال شکل‌گیری بوده است. به نظر می‌رسد که ائتلاف جدیدی از طبقات مدرن به عنوان پایگاه اجتماعی دولت در حال تکوین باشد. اگر طبقات اجتماعی را نه صرفاً از لحاظ مواضع اقتصادی بلکه به علاوه از حیث مواضع سیاسی و ایدئولوژیک تعریف کنیم می‌توان به طور کلی گفت که ائتلاف جدیدی از طبقات مدرن در حال شکل‌گیری است. البته دولت فعلی نیز از درون نخبگان سیاسی پس از انقلاب برخاسته است و لیکن پایگاه اجتماعی آن متفاوت است.

بدین سان به طور کلی پس از انقلاب، شکاف اصلی میان نیروها و طبقات ماقبل سرمایه‌داری یا سنتی و نیروها و طبقات مدرن پدیدار شد و ائتلافی از نیروهای سنتی، بلوک قدرت را تصرف کرد. سپس شکاف‌های طبقاتی در درون نیروهای سنتی ظاهر شد و بحرانی در استیلای ایدئولوژیک دولت به وجود آورد. در نتیجه همهٔ این تحولات زمینهٔ تازه‌ای برای سازمان‌یابی و ائتلاف نیروها و طبقات مدرن پیدا شد. خط بعدی شکاف در درون همین طبقات و نیروهای مدرن بروز خواهد کرد.

۳۰
بحران مشارکت سیاسی و انتخابات خرداد ۱۳۷۶

به نظر می‌رسد که انتخابات دوّم خرداد بیانگر وجود بحران مشارکت سیاسی عمیقی در نظام سیاسی ایران بوده باشد. طبعاً الگوی مشارکت در انقلاب، الگوی مشارکت توده‌ای و بی‌شکل بود و آن الگو در شرایط ثبات سیاسی قابل دوام نیست. از سوی دیگر گروه‌های نفوذی که در سالهای پس از انقلاب شکل گرفته‌اند، نتوانسته‌اند نیازهای مشارکت عمومی را برآورده سازند. پس مشارکت توده‌ای و مشارکت نفوذی هیچ یک پاسخگوی مسایل مشارکت نیست و از اینجا بحران مشارکت سیاسی پیش می‌آید. امّا مشارکت سیاسیِ مطلوب، مشارکت گروه‌های خودجوش، سازمان‌یافته و آزاد است که می‌تواند در متن جامعه مدنی تکوین یابد.

این سه شکل مشارکت با سه وجه اصلی نظام حقوقی ـ سیاسی در ایران تطابق دارند. نظام سیاسی در ایران پس از انقلاب ترکیبی از عناصر تئوکراتیک، الیگارشیک و دموکراتیک بوده است. عنصر اول در قالب رهبری کاریزماتیک انقلاب تا پایان جنگ عنصر غالب مسلط بود. این عنصر شکل خاصّی از مشارکت سیاسی را می‌پروراند که همان مشارکت تودهٔ بسیج شده در سالهای پس از انقلاب بود. عنصر الیگارشی در ساختار حقوق اساسی مندرج است و برای روحانیون امتیازهای خاصی قایل شده است. به نظر می‌رسد که همین عنصر، منشأ تکوین مشارکت نفوذی و پیدایش گروه‌های فشار و نفوذی باشد که بویژه پس از جنگ، قوام یافتند. مشارکت نفوذی، غیررسمی، شخصی و مبتنی بر

روابط است.

عنصر سوّمِ ساخت حقوقی ـ سیاسی ایران عنصر دموکراتیک است که در نهاد مجلس و انتخابات و ریاست جمهوری تجلّی یافته و منطقاً می‌تواند از چارچوب عناصر دوگانهٔ نخست بگریزد و مشارکت خاص خود را ایجاد کند؛ بویژه وقتی مشارکت توده‌ای دیگر میسر نباشد و مشارکت نفوذی هم برای نظام زیانبار باشد، آنگاه شکل دیگری از مشارکت مورد نیاز قدرت است.

این شکل دیگر از مشارکت که گروهی و نیازمند پیدایش نوعی از جامعهٔ مدنی است پیشتر تحت‌الشعاع مشارکت‌های توده‌ای و نفوذی قرار گرفته بود. بر این منوال می‌توان گفت که انقلاب اسلامی بر حسب غلبهٔ یکی از عناصر یاد شده دارای سه مرحله یا دوران بوده است: یکی دوران کاریزماتیک، دوّم دوران الیگارشیک و سوّم دوران دموکراتیک. البته این تقسیم‌بندی دقیق نیست و تداخل میان سه عنصر و سه نوع مشارکت یاد شده را در نظر نمی‌گیرد.

بنابر تحلیل فوق به نظر می‌رسد انتخابات دوّم خرداد را باید سرآغاز یا جزئی از دوران سوّم به شمار آورد که در آن عنصر دموکراتیک نظام نیرومندتر بوده و میزانی از مشارکت خاص خود را نیز برانگیخته است. در واقع می‌توان گفت فصل تازه‌ای در تاریخ انقلاب پیدا شده است. این مطلب را از چند نظر می‌توان تحلیل کرد: یکی پیدا شدن یک اکثریت فکری تازه در مقابل اقلیّت حاکم، دوم نوعی بازگشت به آرمان‌های اولیهٔ انقلاب و تقویت بُعد دموکراتیک آن و سوم تحولی به سوی تغییر در پایگاه‌های اجتماعی دولت.

دربارهٔ نکته اول باید گفت افکار عمومی در ایران در حال تقویت بوده و اکثریت فکری جدیدی حول موضوعهای دموکراتیکی مانند نقش فعال مردم در سیاست، اصالت قانون، جلوگیری از ارادهٔ خودسرانه و جامعهٔ مدنی فعال شکل گرفته است. این اکثریت فکری در مقابل گرایش‌هایی که در سیاست و حکومت ایران در سالهای اخیر مسلط شده بود تکوین یافته و بیانگر کل خواست‌ها و آرمان‌های عمیقی است که برآورده نشده است.

جریان انقلاب ۱۳۵۷ یک جریان دموکراتیک بود و بر اساس آرای مردم نظام جمهوری اسلامی برقرار شد. البته به نظر می‌رسد تعابیر مختلفی از ماهیت نظام

مزبور در اذهان مردم آن زمان شکل گرفته بود. با این حال، این نظام در سالهای بعد تحول ویژه‌ای پیدا کرد. معمولاً در همهٔ انقلابها گرایشی به نخبه‌گرایی، ظهور طبقهٔ حاکمه جدید، انباشت منابع قدرت و استفاده از قدرت سیاسی برای اخذ امتیازهای اقتصادی به وجود می‌آید و در نتیجه واکنش‌هایی را ایجاد می‌کند. از این رو، انتخابات ۱۳۷۶ دنبالهٔ انقلاب ۱۳۵۷ و واکنشی علیه گرایش‌های غیردموکراتیک بود. در تکوین این اکثریت فکری جدید، علل و عوامل مختلفی دخالت داشت، مثل تحول در نسل انقلاب و ظهور نسلی که بیشتر با وعده‌های مطروحه بزرگ شده است تا با سختی‌های گذار از یک نظام به نظام دیگر. به علاوه نمی‌توان روحیهٔ پیران را بر جوانان تحمیل کرد.

روح انسان اساساً تمایل به آزادی دارد و خواهان تجربه‌های جدید است. انسان موجودی است معطوف به آینده و در همهٔ تصمیمهایش نگاهی به تحول در آینده دارد. درکشورهایی که ساختار جمعیت جوان است نمی‌توان به سهولت چارچوب تحمیل کرد. به علاوه در پیدایش این اکثریت فکری تازه، عملکرد سیستم، تعارضهایی که میان عمل و آرمان مشاهده شده، دخل و تصرف در زندگی خصوصی و واکنش به آن، تغافل از نیازهای مختلف، از میان رفتن حالت بسیج سیاسی که به واسطه انقلاب و جنگ پیدا شده بود، پیدایش حالت آنومی و گسیختگی بویژه در میان اقشار جوانتر، کم بها دادن به نقش مردم و ارادهٔ عمومی، تحول نظام از تکیه بر ایدئولوژی و مشروعیت بر نظم و امنیت و غیره همگی تأثیر داشته‌اند. همچنین باید یادآور شد که در دوره‌های تحول، نسلها زودتر متحول می‌شوند.

دوم اینکه چنانکه اشاره شد انتخابات ۱۳۷۶ نوعی تقویت مبانی دموکراتیک نظام و بازگشت به دوران اولیه است. انقلاب ۱۳۵۷ تا اندازهٔ زیادی ادامهٔ انقلاب مشروطه و در جهت تکمیل آن بود. هدف آن از میان برداشتن عنصر قدرت خودکامه و تحکیم مبانی مشروطیت و محدودیت قدرت، پارلمانتاریسم، نهادهای مدنی، شوراها و غیره بود. در آغاز تصور مشابهی از ماهیت نظام جمهوری اسلامی وجود داشت، اما ظهور الیتیسم و نخبه‌گرایی در فرآیند انقلاب و تقویت عنصر اشرافی و ترکیب فزایندهٔ قوا و ذوب شدن جنبش

انقلابی مردم که شکل سازمانی و تشکیلاتی به خود نگرفت، ظهور و استیلای گروه‌های فشار و نفوذ در بدنهٔ نظام سیاسی، کنترل جناحی بر استخدام در مؤسسات دولتی، کوشش برای همشکل‌سازی اذهان، ضرورت گذر همه چیز از فرهنگ و کتاب و هنر و سینما گرفته تا رفتار و کردارهای فردی از تسمهٔ خط تولید فکری و ایدئولوژیک حاکم، همه و همه واکنش‌هایی برانگیخته است.

دربارهٔ دلایل و علل چرخش در جریان انتخابات شاید بتوان از چند بحران بنیادی سخن گفت. یکی بحران اداری، دوم بحران اقتصادی و سوم بحران سیاسی و وفاداری اجتماعی. البته این سه یکدیگر را تقویت هم می‌کنند. بحران اداری خود اولاً ناشی از کیفیت نیروهای کارگزار دولتی است و ثانیاً از شکل نظام سیاسی و نحوهٔ به کارگیری نیروها برمی‌خیزد و ثالثاً ناشی از متصلّب شدن نخبگان حاکم است. بحران اقتصادی و مالی هم تا حدی برخاسته از شیوهٔ مدیریت جامعه، شیوهٔ تمرکز ثروت در بین گروه‌های اجتماعی، بی‌ثباتی درازمدت در سیاست‌های اقتصادی، سلطهٔ گرایش‌های غیرتولیدی و غیره و غیره است. از سوی دیگر، چهرهٔ خصوصی دولت با گرایش به خصوصی‌سازی گسترش بیشتری یافت. با نوسانی که بدین سان در بین وجوه دولت پدید آمد، ضرورت توسل بیشتر به اهرم‌های قدرت در جهت جلوگیری از واکنش‌های اجتماعی هم افزایش یافت. انتخابات ۱۳۷۶ را نیز باید در پرتو واکنش به این بحران‌ها بررسی کرد. به علاوه بر تحلیل دلایل چرخش مذکور به نظر می‌رسد باید به شکل‌گیری قشر مشارکت‌جوی تازه‌ای در میان جوانان طبقات متوسط اشاره کرد.

طبعاً عوامل مختلفی در ظهور این قشر نقش داشته‌اند. هر بیست سالی نسل عوض می‌شود. این نسل جدید گرچه در دوران جمهوری اسلامی زیسته، ولی تجربه‌ای از دوران انقلاب ندارد و چنانکه قبلاً گفته شد بیشتر با وعده‌های انقلاب سر و کار داشته است. نفس دادن وعده‌های مختلف، فضای اجتماعی را اشباع می‌کند و خواست می‌آفرینند. دیگر اینکه تعارض‌هایی میان آموزش‌های خانواده، مدرسه، اجتماع و دولت وجود دارد. فشارهای متعارض بر روی فرد از جانب خانواده، گروه سنی، گروه طبقاتی، مدرسه، رسانه‌های دولتی و غیره در

ذهن فرد تعارض می‌آفریند. امّا فاصلهٔ فزاینده‌ای که میان حکومت و مردم افتاده موجب می‌شود که این تعارض‌ها در جهت خلاف جامعه‌پذیری سیاسی عمل کند. به رغم ظاهر یعنی به رغم وضعیت کتب درسی، رسانه‌ها و کنترل فکری و آموزشی، جامعه‌پذیری سیاسی در ایران ضعیف است.

البته معمولاً جامعه‌پذیری سیاسی قوی، از ساز و کارهای استقرار نظامهای توتالیتر هم می‌تواند باشد. به نظر می‌رسد که مشکلات مقطعی مانند مشکلات شغلی و ازدواج و تحصیلات گرچه به جای خود اهمیت دارند، ولیکن نشان‌دهندهٔ تعارض اصلی میان جوانان و جامعه نیستند. تعارض اصلی میان تغییر و انضباط و کنترل است. در جامعه‌ای که این همه مستعد و تشنه و نیازمند دگرگونی است، این همه کوشش برای انضباط اخلاقی و اجتماعی و فکری طبعاً تعارضی در مقیاسی عظیم می‌آفریند. باید برای این مشکل اساسی چاره‌ای اندیشید وگرنه مسایل مذکور به هر حال راه‌حلی پیدا می‌کنند. مسأله ما، تعارض نسلها هم به مفهومی افقی و هم به مفهومی عمودی و تاریخی است. مفهوم افقی یا عرضی آن همین تعارضی است که امروز میان اکثریت جوانان و روند جامعه می‌بینیم، اما در پس این تعارض یک تعارض تاریخی نهفته است و آن تعیین سنخ حکومت به نحوی است که در سالهای اخیر استقرار داشته که البته از نسل تاریخی دیگری بوده است. تعارض در نسلها در مقیاسی بزرگ گریبانگیر ماست.

سوم، تحول در پایگاه‌های اجتماعی دولت را می‌توان بر اساس این انتخابات پیش‌بینی کرد. البته انقلاب ۱۳۵۷ انقلابی فراگیر و همه‌طبقاتی بود و هم طبقات سنتی و سازمانهای آنها و هم طبقات مدرن و احزاب و تشکل‌های آنها را در بر می‌گرفت. پس از انقلاب در این ائتلاف بزرگ شکاف افتاد و خط شکاف، طبقات سنتی و مدرن را به طور کلی از هم جدا کرد. پایگاه اصلی بسیج سیاسی پس از انقلاب و نیز بسیج سیاسی جنگ را تهیدستان روستایی، حاشیه‌نشینان شهری، خرده‌بورژوازی، مهاجران، کسبهٔ بازار و جز آن تشکیل می‌دادند. کار نظام با تکیه بر حمایت این اقشار و طبقات پیش رفت. در مقابل، در بین طبقات متوسط مدرن، روشنفکران و بورژوازی بالای مدرن نوعی بیگانگی سیاسی شکل گرفت. در عین حال روند نوسازی توسط خود نظام و ضرورت‌های

بین‌المللی توسعه، در جهت تضعیف مبانی سنتی آن مؤثر افتاد.

با گرایش به سرمایه‌سالاری، حامیان تهیدست در بین طبقات پایین قدیم پراکنده شدند. مسئولیت انفعال سیاسی این گونه اقشار را باید در سیاست‌های اقتصادی تورم‌زا و محنت‌افزای اخیر یافت. حتی شعارها نیز تغییر کردند. در مقابل، طبقات مدرن‌تر در انفعال کاذبی به سر می‌بردند و در واقع دنبال فرصتی برای بیان خواست‌های خود بودند و انتخابات چنین فرصتی را فراهم آورد. پس این انتخابات هم نسبت به مراحل پیشین انقلاب و هم نسبت به آینده نقطهٔ عطفی بوده و خواهد بود.

بدین سان به نظر می‌رسد که تحولات جاری یکی از فرصتهای نادری است که برای نهادمند شدن حیات سیاسی در ایران پیدا شده است. معمولاً از یک سو حیات سیاسی در ایران گرایش به فردی شدن و از سوی دیگر گرایش به بسیجی شدن و توده‌ای شدن داشته است، اما گزینهٔ دشوارترِ جمعی شدن یا گروهی و نهادمند شدن، کمتر پیش آمده و به سهولت به وسیله برخی عوامل نابود شده است. عواملی که موجب تمرکز و انحصار قدرت در ایران می‌شوند، این گرایشِ به‌گروهی و نهادی شدن سیاست را از میان می‌برند. بنابراین اگر سرشت نیروهای حاکم بر جریان حیات سیاسی در ایران را تاکنون در نظر بگیریم، گرایش به نهادی شدن از هر جهت مورد هجوم بوده است. به عبارت دیگر، این گرایش به طور خودبخودی پیدا نمی‌شود بلکه مستلزم اراده و عزم سیاسی است.

به نظر می‌رسد با توجه به شرایط گذشته دموکراتیزه نیازمند نهادمندی و نهادمندی نیازمند خواست و عزم سیاسی است و هر عزم و اقتدار سیاسی مستلزم منازعاتی است که باید از سر گذراند. گرایش نسبتاً ضعیفی (از نظر تاریخی) که در تاریخ ایران به مقابلهٔ با تمرکز و انحصار قدرت وجود داشته اینک در قالب انتخابات ۱۳۷۶ تبلور و تشخّص بیشتری یافته است. در حال حاضر زمینهٔ لازم برای گروه‌بندی، تحزّب، رقابت ایدئولوژیک، مشارکت سازمان‌یافته و سازمان‌دهی به مشارکت سیاسی و تقویت جامعهٔ مدنی وجود دارد و به خوبی می‌توان با رهبری درست، این موج را هدایت کرد. سیاست اصطلاحاً هنر ممکنات است و البته در خط دموکراتیزه کردن، ما بر پشتوانه پیشینه‌های

ارزشمندی تکیه داریم که باید از آنها بهره بگیریم.

در یک برداشت آکادمیک، البته تکوین جامعهٔ مدنی نیازمند پیش‌زمینه‌های اجتماعی ـ اقتصادی، روانشناختی ـ آموزشی و ارتباطی است. اما از لحاظ عملی و در مورد ایران می‌توان گفت که دست کم، حداقل شرایط اجتماعی، اقتصادی، آموزشی و ارتباطی لازم برای تبلور تشکل‌های جامعهٔ مدنی وجود داشته و دارد. ایران از لحاظ تجربهٔ سیاسی، جامعهٔ جوانی نیست و تجربه‌های تلخ و شیرین بسیاری را پشت سر گذاشته است. از لحاظ اجتماعی و اقتصادی از جهات مختلف نوسازی شده و در حال نوسازی است و فرهنگ دیرینه و پرباری دارد. به گفتهٔ یکی از نویسندگان، ایران از لحاظ تولید روشنفکر و اندیشمند مازاد تولید دارد. به علاوه تجربه‌های حرکت به سوی تکوین جامعهٔ مدنی در دوران اولیهٔ انقلاب اسلامی را نباید فراموش کرد.

معمولاً دشمنان جامعهٔ مدنی روی زمینه‌های نارس اقتصادی، اجتماعی و تاریخی جامعه مدنی تأکید گذاشته‌اند. اما مهمترین عامل برای رشد و گسترش جامعه مدنی، نفس فعالیت آن حتی به صورت نارس است. نمی‌توان گفت که باید همهٔ شرایط جامعه مدنی پیدا شود تا آنگاه جامعه مدنی شکل بگیرد. شرایط تحقق جامعه مدنی به وسیلهٔ عملکرد خود جامعه مدنی قوام می‌یابد. در سیاست نمی‌توان منتظر فرصت‌های بزرگ شد؛ فرصت‌های بزرگ هیچ گاه دست نمی‌دهند. باید از هر فرصت کوچکی برای دموکراتیزه کردن جامعه و سیاست بهره جست. جست و خیزها و تقلاهایی که برای برقراری جامعه مدنی صورت می‌گیرد، خود جزئی از آن است.

از دیرباز کسانی که داعیهٔ قیمومت بر مردم داشته‌اند، جامعه ایران را برای دموکراسی نارس می‌شمرده‌اند یا آمادهٔ آن نمی‌دانسته‌اند. امروزه هم همین مطالب را در خصوص جامعه مدنی مطرح می‌کنند. اما جامعه مدنی، تا آنجا که به نیروهای هوادار آن مربوط می‌شود نیازمند مبارزهٔ مستمر در جهت استقرار آن است. جامعهٔ مدنی به عبارتی یعنی مبارزهٔ دموکراتیک. جامعهٔ مدنی نوعی شیوهٔ زندگی سیاسی است و شرط هر گونه عمل آزاد، تفکر اصیل و نقد و انتقاد است.

با این حال منظور از مطالب فوق این نیست که ضرورتاً ماهیت و منشأ

اجتماعی انتخابات ۱۳۷۶ مبین ماهیت دولت جدید در آینده نیز خواهد بود. ضرورت‌ها، تقاضا و مبانی اجتماعی خاصی وجود داشته که انتخابات از آن بهره‌برداری کرده است. اما نباید فرصت عمل سیاسی را با نتیجهٔ عمل سیاسی یکی گرفت. از درون هر فرصت سیاسی ممکن است شقوق و راههای مختلفی پیدا شود و این البته بستگی به آرایش نیروها، توان بسیج مبانی حمایت، ضعف و قوّت رقبا و سمت و سوی افکار عمومی و غیره دارد. مثلاً انقلاب ۱۳۵۷ هم فرصتی سیاسی بود که شقوق ممکن و متصوری را پیش آورد و بسته به عوامل یاد شده شکل نظام سیاسی تعیّن خاصی یافت. بنابراین در مورد انتخابات ۱۳۷۶ هم چنین است. فرصت عمل هر چند در سیاست کم پیش می‌آید ولیکن فی‌نفسه تعیین‌کننده نیست. اینجاست که از نظریه‌پردازی انفعالی دربارهٔ سیاست باید به پراکسیس و عمل سیاسی رسید. پس آینده به نوع ائتلاف میان نیروهای سیاسی فعال، سازشها و ستیزها و آرایش نیروها، میزان حضور افکار عمومی و حساسیت آن نسبت به تعقیب مسایل سیاسی و توان گردآوری منابع حمایت بستگی دارد.

۳۱
یکسان‌انگاری، یکتاانگاری، دیالکتیک تاریخی و مسائل توسعه سیاسی در ایران[۱]

مباحثی که در این جا مطرح خواهیم کرد به سه قسمت تقسیم می‌شود: اولاً مباحثی کلی و نظری در باب مسأله توسعه و نوسازی سیاسی در عصر حاضر و مهمترین مشاجراتی که درباره این مسأله وجود دارد. ثانیاً راجع به مدرنیسم که از آن به عنوان یکسان‌انگاری تاریخی یاد می‌کنیم و همچنین راجع به برخی از نحله‌های پست مدرنیستی، که از مواضع آنها تحت عنوان یکتاانگاری تاریخ می‌توان نام برد سخنی خواهیم گفت و بعداً در نقد مدرنیسم و در نقد گرایشات مدرنیستی، درباره دیالکتیک تاریخ به عنوان نظریه‌ای سخن خواهیم گفت که می‌تواند واقعیات اجتماعی را در کشورهایی نظیر کشور ما بهتر توضیح دهد و نه تنها توضیح می‌دهد بلکه به معضلی که ما گرفتارش هستیم یعنی معضل از مدار دررفتگی و سرگشتگی روح و روان جامعه ایران، پاسخی دهد. به نظر من هدف علوم اجتماعی نباید صرفاً توصیف واقعیات موجود باشد. متأسفانه گرایشی که ما در دانشگاه‌هایمان از غرب گرفته‌ایم این است که علوم اجتماعی ما خصلتی توصیف‌گرایانه پیدا کرده‌اند و راهگشا نیستند، وضعیت‌های ایستا را بررسی می‌کنند و زمینه‌های پویایی و آینده را در نظر نمی‌گیرند. طبعاً علوم اجتماعی با علوم طبیعی تفاوت‌هایی اساسی دارد، علوم اجتماعی با انسان و با مسائل

---

۱. این مقاله خلاصه یک سخنرانی است که در سال ۱۳۷۳ در دانشگاه علم و صنعت ایراد شد.

انسانی سر و کار دارد و علومی که با دغدغه‌ها، مشکلات، بحران‌ها و نارسائی‌های جوامع ارتباطی نداشته باشند و نسبت به چنین مسائلی بی‌اعتنا باشند به مجموعه‌ای از محفوظات تبدیل می‌شوند. از همین جهت به نظر می‌رسد که اتخاذ یک دیدگاه تحلیلی و در عین حال تجویزی برای معضلات توسعه سیاسی و فرهنگی کشورمان، ضرورت دارد و نه دیدگاه مدرنیستی و نه دیدگاه پست مدرنیستی هیچیک نمی‌تواند کلیدی برای یافتن این راه‌حل باشد بلکه توجه ما باید به واقعیت دیالکتیک تاریخی و ترکیب پدیده‌های ناهمگون و گاه متضادی باشد که برای این جامعه راهنمای اندیشه و عمل خواهد بود. پس ابتدا کلیاتی را راجع به مشاجرات جاری در باب مسائل توسعه سیاسی مطرح می‌کنیم و بعد از آن به مسأله سرگشتگی ایران در قرن بیستم و تشنگی جامعه ایران برای ایدئولوژی و راه‌حل‌هایی که ارائه شده و ارزیابی چنین راه‌حل‌هایی و اینکه چگونه ما می‌توانیم یک راه شایسته برای حل برخی مسائل فرهنگی و سیاسی‌مان بدست دهیم، خواهیم پرداخت. در همین جا بهتر است مقصود خود از توسعه را روشن کنیم. در جامعه‌ای که ترس برقرار باشد اگر هم ما به رفاه برسیم و صنایع گسترده داشته باشیم این وضع به معنای توسعه نیست و حداکثر می‌توان گفت که توسعه ابزارگونه و یک بعدی است. ابعاد مختلف توسعه چنانکه همه می‌دانیم با یکدیگر اتصال و پیوند گسست‌ناپذیری دارند و در وضعیت فعلی کشور ما تأکید روی بعد سیاسی و فرهنگی یا ابعاد روبنایی مهمتر شده است.

در آغاز می‌پردازیم به مشاجرات کلی که در باب توسعه سیاسی در قرن بیستم مطرح شده و ما هم چه در دوران پهلوی و چه در حال حاضر دست به گریبان چنین مشاجراتی هستیم. مهمترین مشاجره‌ای که امروزه درباره توسعه کشورهای عقب‌مانده و یا کشورهای در حال توسعه مطرح می‌شود بین کسانی است که به اصطلاح مدرنیست تلقی می‌شوند و کسانی که مدرنیسم را زیر سئوال برده‌اند و بعضاً بعنوان پست‌مدرنیست شناخته می‌شوند. بعد از پایان جنگ جهانی دوم مسأله کشورهای در حال توسعه از نقطه‌نظر کشورهای پیشرفته صنعتی بعنوان یکی از مسائل مهم مطرح شد. در غرب چنین تصور می‌شد که کشورهای

در حال توسعه نیز می‌توانند و یا باید از مراحلی که غرب طی کرده عبور بکنند به این معنا یک خط واحد پیشرفت تاریخی وجود دارد که در همه جا تکرار می‌شود و چندین مرحله هست که ما نیز باید ضرورتاً طی بکنیم. بدین‌سان ترکیب علائق علمی با علائق سیاسی، بعد از جنگ جهانی دوم موجب پیدایش نظریاتی شد که بعنوان **نظریات نوسازی غربی** شناخته شده‌اند. ریشه‌های چنین نظراتی البته به قرن ۱۹ باز می‌گردد و مهمترین نویسندگان و متفکرین قرن نوزده که درباره تکامل و تحول جوامع صحبت می‌کردند از **اگوست کنت** گرفته تا مارکس به نحوی معتقد به مرحله‌ای بودن تاریخ و گذار اجتناب‌ناپذیر از مرحله جامعه سنتی به جامعه مدرن و یا جامعه فئودالی به جامعه بورژوایی بودند. در آمریکا متفکران مکتب نوسازی و توسعه سیاسی هم استدلال می‌کردند که راه غرب راهی است که در همه جا تکرار خواهد شد و ما خواه ناخواه از مرحله جامعه سنتی به جامعه مدرن به شیوهٔ غربی گذر خواهیم کرد و در این رابطه تصویری از جامعه سنتی ارائه می‌دادند که دارای ویژگی‌هایی مانند عاطفه‌گرایی، ترکیب دین با دولت، عدم جدایی کارویژه‌های نهادهای اجتماعی، سلطه دیدگاههای بسته فرهنگی، قبیله‌گرایی، تأکید بر حَسَب و نَسَب و غیره است و از طرف دیگر تصویری از جامعه مدرن عرضه می‌کردند که در واقع بازتاب ویژگی‌های جامعه دموکراتیک غربی در آن دوران بود. عناصری مثل سکیولاریسم، راسیونالیسم، فردگرایی، جدایی دین از دولت، لیبرالیسم و غیره ویژگی‌های اصلی جامعه مدرن به شمار می‌رفت.

عصاره مطلب از این قرار بود که چنانکه کل نحله مدرنیسم قرن نوزدهم استدلال می‌کرد ما در جهان شاهد یک راه رشد، بیشتر نیستیم و آن راهی است که در غرب اتفاق افتاده و عین آن هم در سایر کشورها تکرار خواهد شد. بنابراین باید منتظر فروپاشی جامعه سنتی درکشورهای در حال توسعه بود. فروپاشی و افول مذهب و فرهنگ سنتی، نظام معیشتی سنتی و غیره سرانجام به پیدایش جامعه مدرنی می‌انجامد که سکیولار، عقل‌گرا و دنیاگراست. این تز را در آثار مختلف نویسندگان آمریکایی در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مشاهده می‌کنیم. اما واقعیت این بود که درکشورهای در حال توسعه، برخلاف انتظار نظریه‌پردازان

مدرنیست همه گونه رژیم‌های سیاسی پیدا شد بجز دموکراسی پارلمانی. ما شاهد پیدایش دولت‌های توتالیتر، دولت‌های اقتدارطلب، دولت‌های پوپولیستی و دولت‌های نظامی بودیم. به این ترتیب واقعیاتی که اتفاق افتاد سایه‌ای از تردید بر تصورات مدرنیستی ایجاد کرد و ظاهراً بنظر نمی‌رسید که چنین گذاری به خوبی و خوشی اتفاق بیفتد و چه بسا کشورهای دیگر به راههای دیگری بروند و تنوعی در تجربیات توسعه کشورها حاصل شود. علی‌الخصوص اینکه در خود اروپا هم تجربه فاشیسم حکایت از این داشت که همه کشورها ضرورتاً به راه پارلمانتاریسم و لیبرالیسم حرکت نخواهند کرد. البته شکست فاشیسم و فروپاشی شوروی تا اندازه‌ای مجدداً امروزه نظریات مدرنیستی تک‌خطی را تشدید کرده است. بطور کلی مدرنیست‌ها یکسان‌انگار هستند و قائل به این هستند که تجربه بشری تجربه یکسانی است، زیرا ساخت ذهن انسان یکسان است و خردمندی و توانایی عقلی انسان در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها یکسان است و ما همه نیازهای مشترکی داریم و ذهن انسان و یا تاریخ اجتماعی و مادی جهان (برحسب مکتب) از حیث تکامل، تابع قانونی کلی است که در همه جا تکرار می‌شود. سرنوشت تاریخ جوامع شباهت‌های بسیاری با هم دارند و از این رو هم می‌توان به علمی دست یافت که احکامش قابل تعمیم باشد و یا می‌توان به نظریه‌ای عمومی در باب جامعه و تاریخ دست یافت. این فرض اصلی نظریات مدرنیستی از حیث معرفت‌شناسی بوده است. اما بواسطه عدم وقوع تحولات اجتماعی در کشورهای در حال توسعه بر اساس الگوی مدرنیستی بتدریج شک و تردیدهای نظری در میان نظریه‌پردازان توسعه در غرب پیدا شد و کسانی پیدا شدند که از تجدیدنظر یا از رد و نفی پروژه مدرنیستی صحبت کردند. تجدیدنظرطلبانی که در آغاز پیدا شدند استدلالهایی از این قبیل می‌کردند که اولاً تفکیک جامعه سنتی از جامعه مدرن تفکیکی مشکوک و مخدوش است، به این معنا که مدرنیست‌ها ابتدا ویژگی‌های جوامع غربی را به عنوان ویژگی‌های جامعه مدرن در نظر می‌گیرند و بعداً هر چیزی را که عکس این ویژگی‌هاست به کشورهای در حال توسعه نسبت می‌دهند و تحقیق مستقل درباره کشورهای در حال توسعه انجام نمی‌دهند تا ببینند که یا این کشورها دارای ویژگیهای عکس

مدرنیته هستند یا نه. ثانیاً در این انتقادات چنین عنوان می‌شود که در درون کشورهای به اصطلاح سنتی، ما تنوعات بسیاری را مشاهده می‌کنیم و نمی‌توانیم همه اینها را یکسان تلقی کنیم. کشورهای در حال توسعه دارای تمدن‌های گوناگونی بوده‌اند و نمی‌توان با یک تصویر ساده جامعه سنتی حساب آنها را روشن کنیم و از طرف دیگر در درون کشورهای به اصطلاح مدرن هم تنوعات عمده بسیاری وجود دارد. سوم اینکه آن ویژگی‌هایی را که ما به جامعه مدرن نسبت می‌دهیم در جوامع سنتی هم کمابیش یافت می‌شوند. مثلاً علیرغم اینکه تصور می‌شود که نظام کاستی در هندوستان یک نظام بسته و ایستا می‌باشد این نظام در واقع چارچوبی است برای تحرک اجتماعی در حال حاضر. بنابر این از دور قضاوت کردن درباره ایستایی جامعه‌ای مثل جامعه هندوستان و کارایی نظام کاستی، نارواست. و همچنین برخی از ویژگی‌هایی را که ما در جامعه سنتی مشاهده می‌کنیم در جوامع مدرن امروز نیز وجود دارند. نکته دیگر اینکه تصور مدرنیست‌ها این است که جامعه سنتی در اروپا پیش از اینکه به مدرنیسم برسد کل سنت‌ها و مذهب خود را دور ریخت و یکباره وارد عصر تمدن و تجدد و مدرنیسم شد. در حالی که واقعیت تاریخی این است که در اروپا در حقیقت مذهب و سنت تجدید و نوسازی شدند و در خدمت یک جامعه مدرن و متحول قرار گرفتند. به این ترتیب این تصور که روند مدرنیزاسیون و مدرنیسم مستلزم درهم شکستن سنت‌ها و مذهب و آئین‌های بومی است برخلاف تجربه خود کشورهای اروپایی است. سکیولاریسم در اصل از درون یک جنبش مذهبی بیرون آمد. در نتیجه نظام سیاسی از نظام دینی منفک شد. در برخی از موارد چنین تفکیکی هم حتی کاملاً صورت نگرفته و هنوز در انگلستان مذهب پروتستان، مذهب رسمی است ولی روی هم رفته می‌توان گفت که مذهب در اروپا دچار تحولات درونی شد و یک تفسیر مدرنیستی از آن عرضه شد. در نتیجه رفرماسیون مذهبی در قرن شانزدهم، مذهبی پیدا شد که به درد جامعه سرمایه‌داری صنعتی مدرن می‌خورد و بنابر این حالا مدرنیست‌ها نمی‌توانند به کشورهای سنتی توصیه کنند که باید همه سنت‌ها را برای رسیدن به جامعه مدرن به دور ریخت زیرا آنچه بعنوان جامعه مدرن تلقی می‌شود از خلاً پیدا نمی‌شود.

جامعه مدرن ریشه در جامعه سنتی دارد و از درون آن پیدا شده است. به این ترتیب انتقاداتی بر نظریات مدرنیست‌ها وارد شد. حرف اساسی این گروه این بوده که ما نمی‌توانیم به سهولت ازکنار مسائل کشورهای در حال توسعه بگذریم و باید توجه بکنیم که هر یک از این کشورها گرچه نهایتاً به مدرنیته و تجدد به معنای غربی می‌رسند ولی چنین نیست که حتماً باید گذشته‌های خود را کنار بگذارند بلکه برعکس از طریق تجدید و نوسازی سنت‌ها و مذهب است که پیدایش یک جامعه مدرن مقبول و درون‌جوش در چنین جوامعی ممکن می‌شود وگرنه هر گونه راه‌حل تحمیلی و خارجی که ارتباطی با سنت‌های این کشورها نداشته باشد، پیوندی با خاک و مرز و بوم ملی پیدا نمی‌کند و به این ترتیب دفع می‌شود و دوامی پیدا نمی‌کند. برخی از این منتقدین چنانکه ذکر شد اشاره کرده‌اند به تجربه کشوری مثل هندوستان. ظاهراً به نظر می‌رسد که هندوستان حتماً سنت‌ها و نظام سنتی و کاستی و مذهبی خود را درهم شکسته تا اینکه موفق شده یک دموکراسی پارلمانی مدرن ایجاد کند. این تصور مدرنیستی است اما وقتی که به هندوستان می‌رویم و نقش کاستها و گروه‌های به اصطلاح بسته اجتماعی را در پیدایش دموکراسی مشاهده می‌کنیم تصویر دیگری پیدا می‌کنیم. احزاب سیاسی در هندوستان مبتنی بر کاستها هستند و کاستها تبدیل به انجمن‌ها و گروههای نفوذ شده‌اند و تشکلها و نهادهایی ایجاد کرده‌اند که پایه احزاب سیاسی را تشکیل می‌دهند. کاستها تشکلهایی هستند برای بسیج حمایت احزاب سیاسی. بدین ترتیب کاست که این همه بر ضد تجربه دموکراسی و تجربه آزادی لیبرالی تلقی می‌شد، منعطف و دگرگون شد و با نهادهای جامعه مدرن ترکیب گردید. پس بایستی به تجربه کشورهای در حال توسعه دقیقاً توجه بکنیم، سنت با تجدد و مدرنیته ترکیب می‌شود و مدرنیته چیزی جز تغییر شکل سنت نیست و این دو مفهوم را اگر در مقابل یکدیگر قرار دهیم مرتکب اشتباه علمی شده‌ایم. غرب هم اگر توسعه پیدا کرد از طریق سنت‌ها بود، منتها سنت و مذهب را با مقتضیات جامعه مدرن هماهنگ ساخت. از درون چنین انتقاداتی که بر مدرنیسم وارد شد انتقادات افراطی‌تری مطرح شده که اساس برخی از نگرش‌های پست مدرنیستی را تشکیل می‌دهد. پست مدرنیستها یک قدم فراتر

گذاشتند و معتقد شدند که ما نمی‌توانیم تجربه کشورهای مختلف را با یکدیگر مقایسه کنیم. در اینجا پست مدرنیسم را بعنوان **یکتاانگاری تاریخی** در مقابل **یکسان‌انگاری** مدرنیستی تعبیر می‌کنیم تا آن معنایی که به درد این مبحث می‌خورد بیشتر روشن شود. اصولاً پست مدرنیست‌ها معتقد هستند که تاریخ مراحل اجتناب‌ناپذیری ندارد، هیچ جبر تاریخی و هیچ قانونمندی کلی تاریخی در کار نیست که همه کشورها تابع آن باشند و بنابراین هیچگونه نظریه عمومی نمی‌توان عرضه کرد که ناظر و شامل بر تجربه همه کشورها باشد. دوم اینکه اصلاً علم اجتماعی نمی‌تواند به قواعد کلی دسترسی پیدا کند و ما تنها می‌توانیم روایت تاریخی بدست دهیم و نمی‌توانیم یک نظریه عمومی تدوین بکنیم که تجربه کشورهای مختلف را تبیین کند و نتیجه اینکه آن نظریه‌ای که درباره نوسازی در غرب مطرح شده مفاهیم و معنای اساسی‌اش از متن تمدنی خاص و تاریخی اخذ شده است. مفاهیمی مثل آزادی، حقوق بشر، جامعه مدنی، دموکراسی، پارلمانتاریسم، اینها مفاهیم کلی نیست بلکه برخاسته از یک تمدن است و تنها در متن آن تمدن معنا پیدا می‌کند و ما نمی‌توانیم چنین معانی و مفاهیمی را در مورد سایر تمدن‌ها تعمیم دهیم. به این ترتیب پست مدرنیست‌ها قائل به این شدند که تمدن‌ها خصلتی کم و بیش یکتا دارند. ما نمی‌توانیم به یک نظریه‌ای مثل نظریات علوم طبیعی برسیم که پدیده‌های اجتماعی را در همه تمدن‌های مختلف و در طول تاریخ توضیح دهد. نتیجه چنین مباحثی در میان پست مدرنیستها که گاهی اوقات هم به طبع حکام خودکامه در کشورهای در حال توسعه خوشایند است، این است که نباید تجربه کشور خودمان را با مفاهیم اروپایی توضیح دهیم، زیرا ما در متن تمدن دیگری زیست می‌کنیم و مفاهیم لازم را باید از درون تمدن خودمان اتخاذ کنیم. بدین‌سان پست مدرنیستها تجربه غرب را تنها بعنوان تجربه‌ای اتفاقی، محدود و مقید به متن تمدن اروپایی تلقی می‌کنند. از اینجاست که آنها را یکتاانگار می‌نامیم، زیرا آنها به یکتایی و بی‌نظیری تجربیات تمدن‌های مختلف اعتقاد دارند و بنابراین نظریه، کشورهای در حال توسعه هر کدام ممکن است به راه خود بروند و جای نقدی هم نیست، زیرا یک معیار عمومی وجود ندارد. مثلاً ادعا می‌شود که حقوق بشر مفهومی

است مربوط به تمدن اروپایی و ما نمی‌توانیم بر اساس آن مفهوم عملکرد دولت‌های دیگر را بررسی کنیم. در نتیجه معیارهای عام فرو می‌ریزد و هرج و مرج نظری پیدا می‌شود و هر کس را باید بر اساس معیارهای دلخواه خودش قضاوت کنیم.

پس مشاجره عمده در زمینه مسائل توسعه حول و حوش این دو نظریه عمده می‌چرخد: آیا باید به یکسان‌انگاری اعتقاد پیدا کنیم و علیرغم دست و پاهایی که درکشورهای در حال توسعه برای احیای فرهنگ و سنت می‌زنیم خواه ناخواه بپذیریم که در یک گردونه واحدی قرار داریم و انتخاب‌های گوناگونی در کار نیست و همه راه‌ها به اصطلاح به رُم ختم می‌شود و فقط اینکه ما احتمالاً زحمت خود را زیاد می‌کنیم، از کوچه‌های پر پیچ و خم عبور می‌کنیم و راه خود را دورتر می‌سازیم، و یا از طرف دیگر، باید موضع یکتاانگاری را پذیرفت که به موجب آن تجربیات تاریخی یگانه و بی‌نظیر است و بنابر این بگذارید هر کشوری بر اساس ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی و تاریخی خودش، مسیر خاص خودش را پیدا کند. در مقابل این دو دیدگاه، می‌خواهیم از دیدگاه **دیالکتیک تاریخی** بعنوان نظریه بیانگر جوهر واقعیت اجتماعی وارد بحث شویم. بحث اساسی دیالکتیک تاریخی، این است که جامعه و تاریخ، عرصه‌ای متفاوت از عرصه طبیعت است. نظریه دیالکتیک یکی از اعتراضات اساسی بر علم پوزیتیویستی است که انسان را در رده اشیاء و امور فیزیکی و مادی قرار می‌دهد. به موجب نظریه دیالکتیک، منطق صوری برای شناخت جامعه کافی و وافی نیست زیرا پدیده‌های اجتماعی، پدیده‌هایی متصلب و خشک و لایتغیری نیستند. پدیده‌های ناتمامی هستند، پدیده‌هایی هستند که همواره در حال تغییر و شدن هستند، بخصوص اینکه پدیده‌های اجتماعی در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و یکدیگر را مشروط و محدود می‌کنند؛ بنابراین با پدیده‌هایی که با خودشان متناقض‌اند، متحول و متحرک هستند نمی‌توانیم از دیدگاه ایستاانگاری برخورد کنیم. حرف اساسی نظریه دیالکتیکی در مورد تاریخ این است که پدیده‌های اجتماعی در حال ترکیب با یکدیگرند. خلاصه و نتیجه ساده این بحث این است که: هیچ پدیده‌ای در جامعه و در تاریخ در ایستایی مطلق بسر نمی‌برد بلکه با

پدیده‌های دیگر ارتباط دارد و در نتیجه این ارتباط تحول می‌یابد. در طی تاریخ هیچ تمدنی در انزوای مطلق بسر نبرده، تمدن‌ها با یکدیگر تلفیق شده‌اند. به این ترتیب ترکیب و تلفیق، زمینه اصلی تکامل است. مثلاً وقتی که ما می‌گوئیم خانواده تز است و جامعه مدنی آنتی‌تز است و دولت، سنتزِ اینهاست منظور این است که دولت، یک پدیده والاتر و جامع‌تری است و ترکیبی از آن دو را در بر دارد. حرف اساسی نظریه دیالکتیک این است که از یکسو ما نمی‌توانیم به استمرار مطلق معتقد باشیم، درست به این دلیل که پدیده‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و از طرف دیگر ما نمی‌توانیم به گسست مطلق تاریخی معتقد باشیم درست به این دلیل که گذشته‌ها همیشه با ما هستند. حال عصاره و فشرده و خلاصه گذشته است، هیچ جامعه‌ای از گذشته خودش خلاصی ندارد، هر چند که آن گذشته‌ها موجب سرافکندگی باشند. برخی از اقوام پی‌درپی شکست خورده‌اند و خودآگاهی مجروح و جریحه‌داری دارند ولی چاره چیست؟ ما نمی‌توانیم ازگذشته‌ها خود را فارغ کنیم. هر تصوری مبنی بر اینکه گذشته‌ها قابل فراموشی هستند تصوری است اتوپیاپی؛ یعنی جامعه‌ای را فرض می‌کند که هیچ رشته پیوندی باگذشته ندارد. تفکیک زمان به گذشته و حال و آینده تصور غلطی از حیات اجتماعی ایجاد می‌کند. ما چه در زندگی فردی و چه در زندگی ملی، اسیر گذشته‌های خودمان هستیم. منظور این نیست که ما باید همیشه اسیر آن گذشته‌ها باشیم چون گذشته‌ها هم بطور خالص و ناب به ما منتقل نمی‌شوند؛ گذشته‌ها ترکیبی هستند از تحولاتی که زمانی در زمان حال اتفاق افتاده بودند و آینده هم چیزی جز یک سنتز حال و گذشته نیست. کاش می‌شد که گذشته‌های نامطلوب را فراموش کرد اما چنین آرزویی ایده‌آلیستی است. کاش می‌شد یک آینده‌ای ساخت که از همه شوائب گذشته خالی باشد، ولی واقعیت این است که گذشته را ما نساختیم که الان بتوانیم آن را از بین ببریم. نظریه دیالکتیکی درست روی این مسأله تأکید می‌گذارد. حتی در نظریه‌های مارکسیستی، هیچ مارکسیستی نگفته است که سوسیالیسم جامعه‌ای است کاملاً بریده از گذشته. بلکه سوسیالیسم قرار بود برآیند و هم‌نهاد و سنتز همه ویژگی‌های مثبت فرماسیونهای پیشین را در بر داشته باشد و دموکراسی در عصر سرمایه‌داری

بعنوان یک عنصر اساسی می‌بایستی حفظ شود ولی وقتی مارکسیست‌ها اتوپیاپی شدند تصور کردند که سوسیالیسم جهان سراسر تازه‌ای است، اتوپیاپی که هیچ ریشه‌ای در گذشته ندارد. بنابراین مطابق دیدگاه دیالکتیکی، اصل اساسی چه در روابط ملت‌ها چه در روابط مذاهب، چه در روابط تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، اصل ترکیب است. همان بحثی هم که درباره سنت و تجدد مطرح کردیم در اینجا معنی پیدا می‌کند. در غرب، سنت و تجدد درآمیخته شدند و وضعیت فعلی را ایجاد کردند. هنوز ردپای مذهب پروتستان را ما در تمدن اروپایی موجود می‌بینیم. بدین‌ترتیب، از یک‌سو تصور اینکه جامعه مدرن از خلأ پیدا شود یک تصور غیرواقع‌بینانه و اتوپیایی است و توجهی به‌گذشته‌ها ندارد و از سوی دیگر تصور اینکه از دیدگاه پست‌مدرنیستی می‌توان جامعه‌ای را در حالت یکتایی خودش نگاه داشت نیز خلاف منطق تاریخی است. تاریخ در گذشته و در حال، ترکیبی از عناصر گوناگون، و یا فرهنگ‌های گوناگون بوده و این مطلب را می‌خواهیم در مورد تاریخ ایران مطرح کنیم تا به دام‌های مدرنیستی و یا پست‌مدرنیستی نیفتیم. تاریخ یک رشته پیوسته و متصل است و بایستی این واقعیت را برسمیت بشناسیم.

در اینجا می‌رسیم به مروری بر تاریخ اخیر ایران تا جایگاه خودمان و راه‌هایی راکه فعلاً در مقابل آن قرار داریم، تشخیص دهیم.

در اینجا سه وضعیت را توضیح می‌دهم: یکی وضعیت ایستایی و تعادل نسبی که پیش از رسوخ نیروهای مدرنیته در جامعه ما وجود داشت و برای تسهیل بحث اشاره‌ای می‌کنم به عصر صفویه که از ثبات نسبی برخوردار بود. دوم عصر سرگشتگی، از جا دررفتگی و بی‌هنجاری که با اصطکاک تمدن ایرانی ـ اسلامی با تمدن غربی پیدا شد و در نتیجه این اصطکاک، جامعه ایران از مدار سنتی‌اش خارج شد و سوم هم به دوران انقلاب اسلامی و ویژگی‌های این دوران در مقایسه با ادوار قبلی برمی‌گردد. بصورت بسیار خلاصه جامعه ماقبل مدرن ایران یا جامعه ماقبل عصر سرمایه‌داری از اواسط عصر صفویه رو به افول گذاشت. در دوران صفویه، یک تفسیر ایرانی از اسلام عرضه شد. تشیع بعنوان سنتزی بین ابعادی از فرهنگ ایرانی با بخش‌های عمده‌ای از اسلام سازش ایجاد

کرد. ما در ایران تمدن حضارتی یا حضری و فرهنگ و آداب و رسوم و نظام متفاوتی داشتیم که یکباره با تمدن بداوتی اصطکاک پیدا کرد. عصبیت عرب بادیه همراه با عصبیت ناشی از نیروی ایدئولوژی اسلام جنبش نیرومندی ایجاد کرده بود. ایرانیان البته فرهنگ خودشان را کنار نگذاشتند؛ تصوری که از اسلام وجود داشت این بود که شاید چنین جنبشی بتواند مشکلات جامعه طبقاتی در اواخر عصر ساسانی در ایران را حل کند. اما چنانکه می‌دانیم امویان یک اشرافیت عربی درست کردند و با ایرانیان به عنوان موالی و بردگان رفتار کردند. بنابراین اصل برابری اساسی همه امت‌ها و نژادها در مقابل یکدیگر جای خود را به سروری اعراب داد و موالی ناچار در قالب نهضت‌های ناسیونالیستی، مقاومتی مذهبی در مقابل عرب نشان دادند. پیدایش جنبش‌های فکری و سیاسی و مذهبی ناسیونالیستی در ایران ناشی از یک احساس نوستالژی و دلتنگی برای گذشته بود. شاید یکی از دلایل بدبینی ادبیات اولیه ما مثلاً پوچ‌گرایی خیام و اظهار دلتنگی‌های شدید فردوسی برای گذشته حاکی از این احساس دلتنگی و خسران اساسی است. به هر حال بر طبق منطق دیالکتیک تاریخی تلفیق‌هایی صورت گرفت. مردم و حکام، اسلام و فرهنگ ایرانی را به نحوی ترکیب کردند. در واقع خلوص‌گرایی فرهنگی و دینی مثل خلوص‌گرایی نژادی ناممکن است. در عصر صفویه جامعه نسبتاً متجانسی پیدا شد. یک نظام اقتصادی نیمه‌فئودالی با یک نظام استبدادی پاتریمونیالیستی و یک نهاد مذهبی که در آغاز البته دست‌پرورده خود شاهان صفوی بود، از جهات مختلف یکدیگر را تکمیل می‌کردند. بتدریج این جامعه از بیرون از جانب نیروهای نظام جهانی سرمایه‌داری مورد رسوخ و نفوذ قرار گرفت و البته در دوران قاجار این نفوذ به شکل کامل خودش آشکار شد. به این ترتیب تجانسی که بین اجزاء مختلف نظام اجتماعی ایران وجود داشت و در قالب یک ناسیونالیسم مذهبی شیعی ایرانی هم تبلور پیدا کرده بود در حال افول بود. تحت تأثیر چنین اصطکاک تمدنی چاره‌ای جز این نبود که حکام سیاسی دست به نوسازی و اصلاح بزنند. از عباس میرزا گرفته تا میرزا حسین خان و امیرکبیر و روشنفکران عصر مشروطه و حکام پهلوی همگی این نیاز را احساس کردند. هر یک از اینها دلایل جداگانه‌ای داشتند؛

حکام نوساز اولیه بیشتر به مسأله نابرابری نظامی فکر می‌کردند؛ شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس تا اندازه‌ای ایرانیان را بیدار کرد و آنها را نسبت به مسائل جهانی باخبر کرد. در مقابل روشنفکران به این نتیجه رسیدند که مسأله اساسی، مسأله علم و معرفت و آگاهی است و نظام آموزشی ایران باید تحول پیدا کند. همه کوششهای اصلاحی در جهت تقویت ایرانی بود که بتدریج به یک کشور حاشیه‌ای تبدیل می‌شد. البته در انقلاب مشروطه نیروهایی با یکدیگر متحد شدند که بزودی معلوم شد که با یکدیگر هم‌هدف و هم‌جهت نیستند. با این حال انقلاب مشروطه روی هم رفته یک انقلاب مدرنیستی بود. مع‌الوصف حتی انقلاب مشروطه با الگوی مدرنیسمی که قبلاً به آن اشاره کردیم، انطباق کامل ندارد. تردیدی نیست که انقلاب مشروطه یک تلفیق ایرانی ـ اسلامی ـ غربی بود. در قانون اساسی انقلاب مشروطیت، حاکمیت همچنان یک ودیعه الهی است که از طریق مردم به پادشاه داده می‌شود. بدین‌سان تلفیقی میان دموکراسی و نظام سنتی ایران ایجاد می‌شود. کوشش برای تأسیس هیأت پنج نفری مجتهدین در مجلس نیز، هر چند اجرا نشد ولی حاکی از این بود که انقلاب مشروطه گرایشی بالقوه ترکیبی داشت تا بین اجزاء مختلف فرهنگ و تمدن ایرانی ـ اسلامی با تمدن غربی تلفیقی ایجاد کند. حتی اندیشه مذهبی و نظریات فقها تحت تأثیر گرایشات مدرنیستی دچار تحولاتی شد و مهمترین نمونه را البته ما می‌توانیم در *تنبیه الامه و تنزیه‌الملة* نائینی بیابیم که نظریه سیاسی شیعه را به نحوی با مقتضیات زمان سازش می‌دهد. بسیاری از علمای عصر مشروطیت نیز تفسیرهای مدرنیستی اسلام را می‌پذیرفتند. سرنوشت انقلاب مشروطه چنانکه می‌دانیم بیشتر به نفع نیروهای جدید تمام شد. وضع قوانین مدرن، نوسازی اداری، مالی، نظامی و غیره حاکی از شناسائی وضعی اجتناب‌ناپذیر بود. تا زمانی که حکام پهلوی تحت تأثیر یا نیازمند حمایت اجتماعی بودند و یا احساس ضعف می‌کردند، تمایل بیشتری به ترکیب اجزاء فرهنگ ایران داشتند. بین نهاد مذهب و نهاد سلطنت اختلافات چندانی وجود نداشت و همیشه بودند روحانیونی که بیش از سایرین نسبت به دربار نزدیک بودند، با این حال می‌بینیم که در دوران پهلوی، بخصوص در دوران محمدرضا شاه، تحول نیروهای جهانی

به سمتی است که ضرورت ادغام بیشتر ایران را در نظام سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. به این ترتیب بر اثر اصلاحات و نوسازی دوران پهلوی علی‌الخصوص در اواخر این دوران، ما شاهد این هستیم که الگوی مدرنیستی یعنی تباین کامل جامعه سنتی با جامعه مدرن وضوح بیشتری پیدا می‌کند. و همچنین بسط قدرت نظام سرمایه‌داری جهانی مسلماً از عوامل مشوق این مدرنیسم ضدسنتی در ایران بود. نتیجه کلی دوران گذار و اصلاح و نوسازی، این است که همبستگی جامعه سنتی درهم می‌ریزد، یک وضعیت سرگشتگی معنوی یا آنومی پیش می‌آید و در همین عصر رفرم ما شاهد پیدایش یک شکاف اساسی در جامعه ایران می‌شویم، شکافی که بین جامعه مدرن و جامعه سنتی پیدا می‌شود. شرایط منازعه هم معمولاً طرفین را به اغراق و افراط می‌کشاند. در نتیجه یک جامعه دوساختی، یک جامعه دوگانه، در حیطه فرهنگ، در حیطه اقتصاد، در حیطه شیوه زندگی و آداب زیستن، در زمینه مشروعیت سیاسی و در زمینه هویت اجتماعی پیدا شده است.

به این ترتیب بطور کلی ما می‌بینیم که ایران مواجه با سه راه اساسی بوده است. یکی راه مدرنیسم. در این رابطه باید به نکته مهمی اشاره کرد و آن این که پیروزی سیاسی و حقانیت سیاسی منطق جداگانه‌ای دارند. هیچ جا پیروزی سیاسی را نباید قطعاً و مطمئناً به معنای حقانیت گرفت چه بسا که یک گروه کودتاچی نظامی با سرکوب یک نظام دموکراتیک قدرت را بدست گیرد. آیا این پیروزی سیاسی نشانه حقانیت است و یا اینکه شکست حکومت صالحی مثل حکومت آلنده بوسیله دار و دسته پینوشه در شیلی نشانه بدی و فساد و عدم حقانیت آن بود؟

البته این تصور عامیانه‌ای است که هر کس پیروز شد حق با اوست و حتی تصور جاهلانه‌ای است، چراکه حق را در قدرت می‌بیند. نکته این است که شکست نظام مدرنیست پهلوی را نمی‌توان به معنی بطلان مدرنیسم گرفت. شکست حکومتی که براساس مدرنیسم قرار داشت به آن معنا نیست که ما می‌توانیم ایدئولوژی مدرنیسم را دفن کنیم و کنار بگذاریم. از سوی دیگر پیروزی یک گرایش ضدمدرنیستی هم به معنی نفی و بطلان ایدئولوژی مدرنیسم نیست.

واقعیت این است که شورشی بر علیه مدرنیسم در ابعاد سیاسی و فرهنگی و انسانی آن صورت گرفته و طبیعی است که فارغ از مدرنیسم تنها حرف‌های میان‌تهی درباره توسعه مطرح شود. به نظر می‌رسد که سنت‌گرایی ناب از جهات عدیده‌ای امروزه وضعیت حاکم باشد. سنت‌گرایی در پی ارائه راه‌حل‌هایی برای بازسازی همبستگیِ سنتیِ از دست رفته است. اما کبوتری که پرواز کرد دیگر به همان آشیانه برنمی‌گردد. راه‌حل‌های این بازسازی همبستگی سنتی در حال حاضر از طریق مکانیسم‌های گوناگونی جستجو می‌شود: یکی تمرکز رهبری سیاسی است که به عنوان کمربند ایمنی نظام برای جلوگیری از سقوط ملت و مردم به کام آزادی‌های ناخواسته عصر نو تعبیه شده است. نهادهای مرتبط با این کمربند ایمنی نیز چنین وظیفه‌ای را در حوزه‌های مختلف ایفا می‌کنند. این کمربند تسمه اتصال کل نظام است. در عصر جمهوری اسلامی نیز می‌توان گفت به جای اندیشه ترقی به مفهوم مدرنیستی آن که نظر به آینده‌های مبهم و نامعین دارد، اندیشه آخرالزمان گذاشته شده که معطوف به آینده‌ای از پیش مشخص است. همچنین به جای مفهوم دولت ملی (در نظر و نه در عمل) مفهوم امت اسلامی مطرح می‌شود. بعلاوه، در ایدئولوژی انقلاب اسلامی، جماعت و جامعه مقدم بر فرد است و ایدئولوژی جایگاه افراد را از نظر شأن مشخص می‌سازد. طبعاً ایدئولوژی انقلاب اسلامی ضدتکنولوژی غربی نیست اما تکنولوژی را بدون ایدئولوژی طلب می‌کند، کالبدی بی‌روح می‌خواهد که در آن روح دیگری باید دمید. اما همچنانکه مدرنیسم به مفهومی که گفتیم با بستر ملی انطباق کامل نداشته است، سنت‌گرایی نیز با بستر جهانی که رابطه نزدیکی با بستر ملی دارد، بیگانه است. در حقیقت هر نوع خلوص‌گرایی چه فرهنگی، چه دینی، چه نژادی به یک میزان ناممکن‌اند. از دیدگاه دیالکتیک تاریخی که بازتاب واقعیات تاریخی است، واقعیت این است که ما در یک جهان مرکب به سر می‌بریم و نمی‌توانیم چشم خود را بر گذشته‌های خودمان و بر عظمت ایران و بر سوابق اسلامی و بر تمدن غربی ببندیم. یکسان‌انگاری تجربه تاریخی جوامع، نادرست است. از سوی دیگر یکتاانگاری و گرایشی که در سنت‌ها خوابیده باشد و چشم خود را نسبت به تحولات باز نکند و امکان ترکیبات تاریخی را که

اجتناب‌ناپذیر هستند، در نظر نگیرد هم از واقعیات به دور است. گفتیم که ممکن است هر یک از ما نسبت به گذشته‌های مختلف احساسات ناخوشایندی داشته باشیم. خیلی از ناسیونالیست‌های افراطی ایران فکر می‌کنند که ایرانْ یک ملت شکست خورده است و ما اساساً غرور ملی نداریم، تا بوده شکست بوده و اسلامی شدن ایران را نیز شکستی به دست عرب می‌دانند. این یک نوع موضع‌گیری است ولی حتی همین افراد هم نمی‌توانند واقع‌بینانه همان تجربیات ناخوشایندی را که عنوان می‌کنند نادیده بگیرند، زیرا ما در همان تجربیات زندگی می‌کنیم. البته از سوی دیگر برخی نیز بقایای تمدن ایرانی را تهدیدی برای اسلام تلقی می‌کنند. روی هم رفته تمدن، آمیزه بسیار عجیب و غریبی است، ما در درون این تمدن‌زاده می‌شویم و اجزاء مختلفش را باید بپذیریم، همچنانکه ممکن است در سرنوشت هر یک از ما حوادثی در گذشته اتفاق افتاده باشد که ناخوشایند است ولی ما اسیر موج آن حوادث هستیم. اعمالی که دیگران انجام می‌دهند روی زندگی ما تأثیر می‌گذارد؛ ما در متن یک کنش و واکنش دائمی در جامعه و در تاریخ بسر می‌بریم. به این ترتیب به نظر می‌رسد که مسیر آینده نیز متمایل به ترکیبات تازه‌ای است از ابعاد مختلف هویت ایرانی، اسلامی و دستاوردهای مهم تمدن غربی. چنین مخمصه‌های فکری تحت شرایط و تحولات نو پدید می‌آیند و تا اندازه زیادی از اراده ما مستقل هستند.

۳۲
جایگاه منافع ملی در سیاستگذاری داخلی ایران

مقدمه

یکی از مسایل بغرنج در مفاهیم اعتباری پیچیده‌ای مثل منفعت ملی، بحث تعریف منفعت ملی است و به ویژه از حیث سیاسی این مسأله مطرح است که مرجع تشخیص منافع سیاسی یک کشور کدام است؟

ظاهراً با توجه به رویه‌های نظامهای سیاسی از دیرباز تاکنون، تنهاگروههای حاکم یا بخشی ازگروههای حاکم هستند که خود را صاحب حق می‌دانند که بر اساس مشروعیت، اقتدار و قدرتی که دارند، منافع ملی را تعریف کنند. به نظر می‌رسد با توجه به تحولاتی که در سطح جهانی به سمت دموکراتیزاسیون در حال وقوع است، دربارهٔ این که چه کسی محق است تعریف نویی مطرح کند پرسشی از نو ایجاد شده است و دست کم یکی از شرایط تحقق دموکراسی این است که منافع ملی از طرق دموکراتیک تعریف شوند، یعنی نهادهای مدنی، احزاب سیاسی و گروههای سازمان‌یافته که بازگوکننده و نماینده منافع گروههای مختلف اجتماعی هستند، در تعریف منفعت ملی سهیم باشند.

الف) منافع ملی در عصر جهانی

مفهوم و نظریهٔ جهانی شدن، یکی از مهمترین مفاهیمی است که در یکی دو دههٔ گذشته پیدا شده که هم در مقام یک نظریه و هم به مثابهٔ یک پدیده در حقیقت تحولات چشمگیری چه از لحاظ تئوریک و چه از لحاظ عملی در سطح جهان

ایجاد کرده است؛ بنابراین با توجه به این مفهوم اساسی، باید در معنا و مفهوم منافع ملی بازاندیشی کنیم.

در این جا ابتدا با بحث کوتاهی، به وجوه جهانی شدن (به صورت فشرده) و بعد به عملکرد دولت جمهوری اسلامی به ویژه در سالهای پس از ۱۳۶۸ در جهت تطبیق خود با فرآیند جهانی شدن خواهیم پرداخت.

به طور کلی می‌توان گفت که چند شاخص برای جهانی شدن در نظر گرفته‌اند و جهانی شدن در واقع ظرفی است که باید منافع ملی در داخل آن فهمیده و سنجیده شود. در عصر جهانی شدن شاهد گسترش ارتباطات و پیوستگی دولتها و واحدهای سیاسی به شکل بسیار گسترده‌ای هستیم. مفاهیمی همانند امپریالیزم و وابستگی، دیگر به هیچ وجه قادر به تبیین مفهوم فراملی که جانشین روابط بین‌المللی می‌شود، نمی‌باشند و پُر بیراه نیست اگر بگوییم که دولتهای بزرگی مثل ایالات متحده در به راه انداختن فرآیند جهانی شدن مؤثر بوده‌اند، اما این مخلوق و مولود به نیروی تنومندی تبدیل شده که دیگر کنترل‌پذیر نیست و ماهیتش هم در واقع همین است که دیگر اراده‌های ملی و حکومتی در تعیین سرنوشت جهانی شدن نقش تعیین‌کنندهٔ چندانی نخواهند داشت.

دوم این که ما در ذیل همین مفهوم شاهد پیدایش توده‌ای از اقتدار سیاسی و حقوقی در سطح بین‌المللی هستیم. سازمانها و نهادهای سیاسی و اقتصادی بین‌المللی و تجاری و همچنین شرکتهای چندملیتی، چونان بازیگرانی عمده در کنار دولتهای ملی، در سطح جهان در حال ظهور هستند. بعد از جنگ سرد و تسلط گفتمان فکری ناسیونالیزم و با تحولات سیاسی که در مناطق گوناگون جهان اتفاق افتاد، در حقیقت می‌شود گفت که توده‌ای از اقتدار سیاسی در سطح بین‌المللی در حال شکل‌گیری بوده است.

نکته دیگر این است که با توجه به پیشرفتهای گوناگونی که در جهان شاهد آن بوده‌ایم، مسایلی پیدا شده‌اند که دولتهای ملی نمی‌توانند از عهده حل آنها برآیند؛ مسایلی همانند محیط زیست، جنگ و صلح، جلوگیری از امراض و بیماریهای همه‌گیر، گرم شدن جهان، افزایش جمعیت و... مواردی است که هیچ دولتی به تنهایی توان حل آنها را ندارد و در نتیجهٔ پیدایش این مسائل، ضرورت همکاری

و تفاهم بین‌المللی و افزایش قدرت سازمانهایی که بتوانند با تکیه بر منابع ملی کشورهای گوناگون از عهدهٔ چنین مسائلی برآیند، بیشتر شده است.

بعدِ دیگر فرآیند جهانی شدن، بعد اطلاعاتی و ارتباطاتی است؛ همهٔ این‌ها مباحثی است که در سایه پیدایش رسانه‌های الکترونیکی و کاربرد عمومی آنها در سطح جهان طرح شده و در حقیقت می‌توان گفت که انقلاب سوم صنعتی زمینه و زیربنای بسیاری از تحولاتی است که در حوزه اقتصاد جهانی و همچنین زندگی اجتماعی در حال وقوع است.

دیگر این که از حیث اقتصادی شاهد این هستیم که دولتهای ملی با توجه به فرآیند جهانی و جهانی شدن فرآیندهای اقتصادی، دیگر قادر نیستند از عهدهٔ حل مسایل داخلی خود با شیوه‌های کنترل کیفی اقتصادی به روش گذشته برآیند و در نتیجه صحبت از بازار ملی، روی هم رفته بحثی متروک می‌گردد. در حقیقت عوامل مختلف بین‌المللی در ایجاد تورم و رکود و یا رشد اقتصادی هر یک از سرزمینهای ملی مؤثر هستند و دولتهای ملی، دیگر برخلاف گذشته آن قدرت را ندارند که فرآیندهای اقتصادی خود را بر حسب تصمیم‌گیریهای داخلی تنظیم کنند.

بنابراین از حیث نظری، بحثی را که پیش از این در زمینهٔ توسعهٔ اقتصادی، برخی از نظریه‌پردازان، زیر عنوان قطع پیوند با جهان امپریالیستی مطرح می‌کردند، امروزه همان نظریه‌پردازان تحت عنوان ایجاد پیوند جدید با بازار جهانی و با تحولاتی که از حیث وجوه گوناگون در فرآیند جهانی شدن پیدا شده، مطرح می‌سازند و این بحثها برخلاف گذشته، ایدئولوژیک و شعاری نیست، بلکه بر اساس تحلیلهای تازه‌ای انجام می‌پذیرد که از فرآیند انباشت جهانی و تحول در یک فرآیند و تأثیراتی که این فرآیند بر روی زندگی سیاسی و اجتماعی علل گوناگون داشته است؛ که تفصیل آن از حوصلهٔ بحث ما خارج است.

همچنین در سایهٔ تحولاتی که مجموعاً فرآیند جهانی شدن را تشکیل می‌دهند، برخی علایق تازه در سطح بین‌المللی مطرح شده که حتی بزرگترین نظامهای سیاسی حاضر نیستند از کنار آنها بی‌اعتنا بگذرند و یا دست کم این که از حیث نظری، اهمیت آنها را گوشزد کنند یا به عبارت دیگر تفسیری دیگر از

ضرورت چنین مسائلی به دست بدهند. بحث دموکراسی جهانی، بحث صلح، بحث رعایت حقوق بشر و رعایت قوانین اساسی، تنها تکیه‌گاهی است که در جهان معاصر برای تأمین حقوق بشر تعبیه شده و در حول چنین مفاهیم و علایقی که در سطح بین‌المللی در حال شکل‌گیری است، گروهها، سازمانها، نهادها و تشکیلات غیرحکومتی در حال شکل‌گیری هستند.

گرچه فرآیند جهانی شدن در حال پیشرفت بوده، اما آن چه روشن است فرآیندی است که اکنون در حال روی دادن است و غایات آن هنوز برای ما نامعلوم می‌نماید. علاوه بر این، هنوز دولتهای ملی پایبند منافع ملی خود هستند و با هم در رقابتند. بنابراین گمان می‌کنم نباید چندان هم به صورت شتابزده قضاوت کرد؛ در عین حال که باید پیشرفت نیروهای نظام جهانی را در نظر گرفت و از سوی دیگر هم باید دید که دولتهای ملی تا چه اندازه پابرجا هستند و تا چه اندازه می‌توانند منافع ملی کشورهای خود را تأمین کنند.

استدلال من این است که برخلاف باور برخی نویسندگان به تضعیف شدن دولت ملی در عصر جهانی شدن، نه تنها دولت ملی تضعیف نشده بلکه باید گفت که در حال پیدا کردن کارویژه‌های جدیدی نیز می‌باشد و فقط کارویژه‌های قدیم آن ضعیف گشته است، اما به مثابهٔ یک نهاد حتی می‌شود گفت که از جهات دیگری در حال تقویت است. کارویژه‌های قدیمی دولت ملی که در زمینهٔ عدالت توزیعی، کنترل اقتصادی، برنامه‌ریزی و... بوده روی هم رفته با توجه به شرایط در حال وقوع در جهان، دستخوش تضعیف شده است. اما از سوی دیگر، دولتهای ملی دیگر تنها در سطح جهان با دولتها مواجه نیستند بلکه با پدیده‌ای جدید به نام جهانی شدن مواجهند که ابعاد پیچیده و نامرئی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دارد و در نتیجه این دولتهای ملی باید همچون یک منزلگاه، یک پست و یک واسط بین این فرآیندهای کلی جهانی شدن و سطح داخلی کشورها عمل بکنند و در نتیجه کارویژه‌های تازه‌ای به دست آورند.

این دیدگاه در مقابل دو دیدگاه قرار دارد، یکی دیدگاه سنت‌گرای افراطی که در واقع پدیدهٔ جهانی شدن را به هیچ می‌گیرد و طبعاً از طرف دیگر، دولت را هم نمی‌تواند اداره کند، چرا که دولت عصر جهانی شدن کارویژه‌های جدیدی

می‌طلبد و با کارویژه‌های قدیم نمی‌شود آن را اداره کرد؛ از طرف دیگر تندروهایی نیز وجود دارند که معتقد به اضمحلال کامل دولت ملی هستند و شاید در درازمدت چنان که کانت یا مارکس نیز بدان باور داشتند این مسأله روی دهد و باید گفت که نطفه‌های این دولت جهانی هم در حال شکل‌گیری است، چنان که بوروکراسی عظیم سازمان ملل در سطح جهانی را شاهدیم، ولی هنوز داوری در این باره بسیار زود است.

پس با توجه به تحولات ذکر شده به نظر می‌رسد که تعریف تازه یا تعبیر تازه‌ای از اقتدار ملی، حاکمیت ملی و منافع ملی در سایه تحولاتی که در سطح جهان در حال شکل‌گیری است باید صورت بگیرد.

ب) منافع ملی ایران و فرآیند جهانی شدن

حال پس از پرداختن به این بحث نظری و در سایهٔ آن، دربارهٔ ایران باید گفت که توجه به فرآیند جهانی شدن و باز تعریف منافع ملی به صورتی واقع‌بینانه‌تر نسبت به دههٔ اول انقلاب، در دههٔ دوم، یعنی از سال ۱۳۶۸ به بعد و به ویژه در دولت آقای رفسنجانی اتفاق افتاد. به عبارت درست‌تر گروه مهمی که در این زمینه آغازکننده مباحث موجود به شمار می‌روند همان گروه کارگزاران سازندگی است که در دعواها و مشاجرات سیاسی آن زمان نقش عمده‌ای داشت و در واقع باید سبقت در طرح بحث جهانی شدن را در آغاز به کارگزاران سازندگی نسبت دهیم. در این دوره بین جامعهٔ روحانیت مبارز و دولت آقای هاشمی رفسنجانی که در واقع یک گروه نخبه سیاسی به دور خود جمع کرده بود، اختلافاتی پیدا شد. این اختلافات بر اثر دو تعبیر از منفعت ملی بود: یکی تعبیر سنت‌گرایانه و دیگری تعبیر مدرن‌تر. تعبیری که در آن دوران و حتی هم اکنون هم مطرح می‌شود تعبیر راست مدرن و تعبیر راست سنتی از مصلحت ملی است.

چند محور اختلاف بر اثر تعبیر مصلحت یا منفعت ملی بین مجلس شورا و دولت آقای رفسنجانی، یا به عبارتی کارگزاران، وجود داشت که یکی طبعاً ضرورت تجدید نظر در سیاست خارجی ایران بود؛ چرا که بعد از وقوع جنگ دوم خلیج فارس و تغییراتی که در معادلات سیاسی منطقه پیدا شد و می‌طلبید

که جمهوری اسلامی ایران موضع واقع‌بینانه‌تری در پیش گیرد. حتی آن دولت استدلال می‌کرد که شرط لازم برای توسعه‌یافتگی کشور و توسعه اقتصادی، تجدیدنظر در سیاست خارجی کشور است و به نظر می‌رسید که استدلال درستی باشد؛ چرا که در همین دوران ما شاهد افزایش فزایندهٔ فرآیندهای جهانی شدن بوده‌ایم. به علاوه بحث تنش‌زدایی در روابط خارجی ایران پیش کشیده شد و این که باید چهرهٔ قابل قبولی از جمهوری اسلامی در نزد افکار عمومی ترسیم شود. در جهت پیشبرد روابط تجاری ایران با اروپا، در سطح بین‌المللی بحث گفتگوی انتقادی پیش آمد و همهٔ اینها در آن دوران به منزلهٔ عرضهٔ تعبیر تازه‌ای از منفعت ملی در سایهٔ جهانی شدن بود.

مسألهٔ دیگر این بود که چگونه می‌توانیم از مقتضیات جدید نظام بین‌المللی، بعد از پایان جنگ سرد و فروپاشی شوروی و گسترش فرآیندهای جهانی به بهترین شیوه بهره‌برداری کرده و چنان که گفتیم محدودیتها را به فرصت تبدیل کنیم و با توجه به این که در ایران طی سالهای پیش از آن، مشکلات اقتصادی زیادی پیدا شده و رشد اقتصادی کشور نیز تا اندازهٔ زیادی کند شده بود بحث از تشویق سرمایه‌گذاری خارجی در جهت ایجاد تحولات تکنولوژیک در کشور و تبیین عقب‌ماندگی تکنولوژیک و اقتصادی ایران مطرح شد،که باز هم در جهت سیاستهایی بود که سازمانهای جهانی، بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول و به طور کلی منطق بین‌المللی سرمایه‌داران جهانی در حال تعلیم دادن آن بود.

همچنین آن گونه که می‌دانید، بین مجلس و دولت بر اثر ماهیت برنامهٔ اول اقتصادی اختلاف نظر پیدا شد و روی هم رفته مجلس ارزیابی ناخوشایندی از آن انجام داد؛ نتیجه هم این بود که تصویب برنامه دوم یک سال به تعویق افتاد در حالی که سازمان برنامه و بودجه با نهایت دقت از اصول آن برنامه در زمینه فرآیندهای جهانی شدن دفاع می‌کرد. اختلاف نظر دیگر پیش آمده، بر سر مسأله تعهدگرایی و تخصص‌گرایی بود که باز هم نشان از دو تعبیر سنت‌گرایان و راست مدرن از منفعت ملی داشت. استدلال جناح راست این بود که تخصص‌گرایی موجب غرب‌گرایی و علم‌گرایی و گرایشهای ضدارزشی و تهاجم فرهنگی

می‌شود و پای امپریالیزم را دوباره به کشور باز می‌کند؛ در حالی که در مقابل، استدلال اصلی کارگزاران و به طور کلی راست مدرن این بود که پیشرفت و توسعهٔ اقتصادی کشور با انحصار قدرت در دست گروههای سنتی، قابل جمع نیست و باید نیروهای وفادار به انقلاب را جذب کرده، مشارکت سیاسی را گسترش داد و این امر مسلتزم پذیرش تخصص، چونان یک ارزش در اداهٔ امور کشور است.

بنابراین، به طور کلی می‌توان گفت که در موج اول گرایش ایران به جهانی شدن، که در زمان دولت آقای رفسنجانی اتفاق افتاد ما یک توجه تئوریک و تا حدی عملی به فرآیندهای جهانی شدن نشان دادیم و این هم با توجه به فرضهای پیش گرفته، به نظر می‌رسد که در جهت پیشبرد منفعت ملی و تطبیق ایران با شرایط جهانی بود، هر چند چنان که خواهیم گفت، از لحاظ عملی مشکلات عمده‌ای پیش آمد و حتی تا اندازه‌ای غرضْ نقض شد و این سیاستها در جهت تقویت قدرت اقتصادی درونی قرار گرفتند و به جای تشویق رقابت اقتصادی که اصل اساسی لیبرالیسم در سطح بین‌الملل بود انحصارگراییهای اقتصادی را هم موجب شدند. ولی روی هم رفته باید گفت که از لحاظ نظری این توجه و رویکرد به فرآیندهای جهانی شدن قابل بررسی است و به نظر می‌رسد که نکتهٔ مثبتی در جهت تشخیص مصلحت و منفعت ملی ایران باشد.

باید گفت که بحثهای نظری کارگزاران دولت آقای هاشمی رفسنجانی و نخبگان سیاسی پیرامون آنها بجا می‌نمود؛ بحث از تعامل فرهنگی، بحث از این که عقب‌ماندگی ایران تکنولوژیک است و باید از طریق استقراض و کمک از سرمایه‌های بین‌المللی در این زمینه اقدام کرد، بحث از سرمایه‌گذاریهای بنیادی در کشور و همچنین ایجاد ارتباط در وجوه گونه‌گون با نظام اقتصادی جهانی، گسترش صادرات و واردات، کاستن از حجم فعالیتهای دولتی، سرمایه‌گذاری صنعتی و چنان که می‌دانیم اقداماتی در جهت ایجاد مناطق آزاد تجاری مطرح بود. برخی از مقررات گمرکی، حذف یا تقلیل داده شد، تسهیلاتی برای صادرات و واردات در کشور ایجاد شد و اقداماتی در جهت اصلاح نظام ارزشی کشور صورت گرفت که از جهت اقتصادی قابل توجه بود. جلب سرمایه‌گذاران خارجی به شیوه‌های مختلف، آزادسازی تجاری و اقداماتی که در جهت ایجاد ارتباط از

حیث اقتصادی با فرآیند جهانی شدن صورت گرفت. اما در عمل، به نظر می‌رسد که خصوصی‌سازی و سیاست ترمیم اقتصادی در ایران در خدمت منافع جناحی و گروهی قرار گرفت و اگرچه در صورت مسأله زیر عنوان طرح مجدد مصلحت ملی و منفعت ملی و تعریف دوبارهٔ آن مطرح شد، منتهی با توجه به تعریف سیاست و حکومت در ایران، در نهایت واگذار شدن برخی اموال عمومی به بنگاهها و مراکز خصوصی را در پی آورد و به جای این که رقابت تشویق شود، در واقع ساختار نابرابری، تورم و سایر بدیهای اقتصادی هم در سایه آن پدیدار گشت.

البته دولت کارگزاران تنها به مسائل اقتصادی توجه نداشت و بحث از آزادیهای سیاسی نیز ریشه در مباحث این گروه دارد که البته بازتاب اختلاف بین جناح راست سنتی و راست مدرن از حیث اقتصادی بود. به هر حال بحثهای این دو دربارهٔ اهمیت بیشتر به نهادهای دموکراتیک در چهارچوب قانون اساسی، تشویق مشارکت مردم و قانونگرایی، همچنین کنترل نظارت استصوابی (به این صورت که تنها به تعیین ملاکهای کلی محدود شود)، آزادی مطبوعات و تساهل سیاسی بود که در حول و حوش انتخابات مجلس پنجم و بعد از آن دیده شد. اما به نظر می‌رسد که گام اساسی در جهت تعریف مجدد مصلحت و منفعت ملی بعد از دوم خرداد و با پیروزی آقای خاتمی برداشته شده باشد. سیاستهای جهانی در زمینه اقتصادی، طبعاً کم و بیش ادامه پیدا کرده و به نظر می‌رسد که چاره‌ای هم جز این نیست. اجرای سیاستهای کنترل اقتصادی به مفهوم قدیم، دیگر از نظر ساختاری در اقتصاد ایران ممکن نبوده و در حقیقت گزینش دیگری هم چندان پیش رو نیست، اما گام مهمی که در جهت پیشبرد منافع ملی بر طبق مفهوم جهانی شدن در دوران بعد از دوم خرداد برداشته شده، توجه به فرهنگ دموکراتیزاسیون در ایران است و طبعاً گسترش فرهنگ دموکراسی را باید یکی از رگه‌های اصلی جهانی شدن دانست. جهانی شدن به معنای گسترش زندگی دموکراتیک با توجه به حقوق بشر، آزادیهای مدنی، حراست از تشکیلات مدنی و آزادیهای اجتماعی نیز هست، هر چند که در تفسیرهای بسیار مخدوشی که در برخی مطبوعات ایران عرضه می‌شود، غالباً فقط سخن از تبعات منفی جهانی شدن می‌رود.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که تعریف مجدد مصلحت ملی در سایهٔ اصلاحات سیاسی و اجتماعی در ایران و طرح اندیشهٔ جامعه مدنی و به ویژه بحث گفتگوی تمدنها وارد فاز تازه‌ای شده و این در حقیقت حکایت از بحث نخستین ما دارد که تعریف منافع ملی بسته به گروههایی است که آن را تعریف می‌کنند و معمولاً گروههای غالب، چنین تعاریفی انجام می‌دهند. اما به نظر می‌رسد که این تعبیر نه چندان هژمونیکی آقای خاتمی در مورد منافع ملی، پایگاههای اجتماعی گسترده‌ای هم داشته و بیانگر خواسته‌های عمومی مردم باشد، که در حقیقت به نکتهٔ دوم می‌رسیم که مصلحت ملی در عصر جهانی شدن و گسترش دموکراسی که گریزی از آن نیست، به ناچار باید حاوی نظرات افکار عمومی در هر جامعه‌ای باشد.

۳۳

دیباچه‌ای بر مفهوم همبستگی ملی با تأکید بر مورد ایران

منظور از همبستگی ملی هماهنگی میان اجزاء تشکیل‌دهندهٔ کل نظام اجتماعی است. در جوامع سنتی پیوندهای گوناگونی از قبیله تا مذهب و حکومت موجب همبستگی جامعه می‌شد اما در عصر جدید، نوسازی و تحولات صنعتی میان اجزاء متجانس و همبسته قدیم ناهماهنگی بوجود آورده است. از این رو مسأله حفظ همبستگی در سطح فرهنگی، اجتماعی و ملی یکی از موضوعات اصلی مورد علاقه در جوامع و نظام‌های در حال گذار است. روند نوسازی و صنعتی شدن به فروپاشی پیوندهای سنتی می‌انجامد ولی از سوی دیگر پیوندهای مدرن به سهولت استقرار نمی‌یابند. در چنین شرایطی سیاست‌گذاری برای حفظ همبستگی، اولویت می‌یابد. چنانکه اشاره شد همبستگی وجوه گوناگونی دارد و در سطوح فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شود. بعلاوه همبستگی مفهومی نسبی است و درجات مختلفی از آن در حوزه‌های مختلف قابل تصور است. همبستگی اجتماعی در مفهوم بسیار اساسی و حداقل آن هیچ‌گاه از میان نمی‌رود و جز در شرایطی بسیار استثنایی، وضع هابزی جنگ همه بر علیه همه پدید نمی‌آید. از سوی دیگر همبستگی کامل به معنای فقدان هر گونه ناهماهنگی در نظام اجتماعی هم در عالم واقع رخ نمی‌دهد. بنابراین می‌توان حدودی نسبی برای سنجش همبستگی جوامع و نظام‌های اجتماعی در نظر گرفت، یعنی می‌توان از درجات بالاتر و پائین‌تر همبستگی سخن گفت و عوامل نوسان در این درجات را بررسی کرد. بعلاوه از

انواع همبستگی هم سخن به میان آمده است: برخی از نویسندگان از چهار نوع همبستگی سخن گفته‌اند: همبستگی فرهنگی یعنی اشتراک کلی در ارزشها؛ همبستگی هنجاری یعنی هماهنگی میان ارزشهای فرهنگی و شیوه‌های رفتار، همبستگی ارتباطی یعنی گسترش ارتباطات در کل سیستم اجتماعی و همبستگی کارکردی؛ یعنی وابستگی متقابل اجزاء نظام یا عدم تغایر میان آنها. همبستگی ملی مستلزم هر چهار نوع است اما در سطح سیاسی‌تر سه نوع آخر از اهمیت بیشتری برخوردارند.

نظریه کلاسیک در باب همبستگی همان نظریهٔ امیل دورکهایم، جامعه‌شناس فرانسوی است که از دو نوع همبستگی در فرآیند تحول جوامع سخن می‌گفت: یکی همبستگی ابزارگونه یا همبستگی ارزشی، فرهنگی و هنجاری که ویژگی جوامع سنتی‌تر است و دوم همبستگی انداموار که همبستگی کارکردی میان اجزاء نظام اجتماعی است. جوامع سنتی بر پایهٔ اصل شباهت استوارند، اما هر چه مدرن‌تر می‌شوند شباهت جای خود را به تفاوت می‌سپارد. در جوامع سنتی اجزاء بواسطه ارزشها و عقاید مشترک و یکسانی همبستگی و تداوم پیدا می‌کنند که به نظر دورکهایم وجدان جمعی جامعه را تشکیل می‌دهد. البته هیچ جامعه‌ای بر شباهت کامل یا تفاوت مطلق استوار نیست، بلکه منظور دورکهایم عرضه انواع مثالی جوامع است. همبستگی انداموار در جوامع پیشرفته‌تر مبتنی بر وابستگی متقابل اجزاء به صورت کارکردی است. با گسترش تقسیم کار اجتماعی، نوع همبستگی و روابط اجتماعی و اخلاقی مردم تحول می‌یابد. بنابراین در جوامع مدرن باید انتظار نوع دیگر از همبستگی را داشت که با همبستگی مبتنی بر شباهت سنتی اساساً تفاوت دارد. هر چه تمدن و فرهنگ پیشتر می‌رود ضرورت ایجاد همبستگی کارکردی و انداموار افزایش می‌یابد. در جوامع پیشرفته‌تر حفظ همبستگی سنتی معمولاً مستلزم توسل به قوانین سرکوبگرانه و یکسان‌ساز است در حالی که با گسترش همبستگی اندامور، چنین قوانینی جای خود را به قوانین ضامن حقوق فردی و جمعی می‌دهند.

اینک سه نوع اصلی همبستگی را که در همبستگی ملی گرد می‌آیند، بررسی می‌کنیم.

همبستگی هنجاری

همبستگی هنجاری به ویژه در آثار تالکوت پارسونز جامعه‌شناس امریکایی مطرح شده است. همبستگی هنجاری وقتی پدید می‌آید که عناصر اصلی نظام فرهنگی یعنی ارزش‌های مشترک جامعه در ساختارهای نظام اجتماعی نهادینه شوند. چنانکه خواهیم دید یکی از عناصر بحران همبستگی ملی در ایران فاصلهٔ فزاینده‌ای است که میان ارزش‌های صوری و کردار اجتماعی پدید آمده است. بحران همبستگی در این مورد به معنی فقدان رابطهٔ انداموار میان سطح و عمق نظام اجتماعی است. همبستگی هنجاری هم در سطح کل سیستم اجتماعی و هم در سطح سیستم‌های فرعی مطرح می‌شود. این مفهوم را می‌توان در سطح ارزشها و عملکرد هر گروه (مثلاً روحانیت، روشنفکران) و هر نهاد اجتماعی (مثلاً دانشگاه یا دولت) بررسی کرد. با گسترش جمعیت و نارسایی دستگاههای آموزش مشکلات فزاینده‌ای بر سر راه درونی‌سازی هنجارهای اجتماعی در فرد پدید می‌آید و این خود بر دامنه بحران همبستگی می‌افزاید. یکی از اهداف اصلی سیاست‌گذاری در همبستگی ملی کوشش برای نزدیک‌سازی هنجارهای رسمی و کردارهای واقعی است. ضعف قدرت و گفتمان موجب اتّباع هنجارها از کردارهای رایج می‌گردد و این خود بر بحران همبستگی می‌افزاید در حالی که قوت گفتمان به پیروی بیشتر کردارها از هنجارها می‌انجامد. در خصوص این بحران مطالعات اندکی در ایران صورت گرفته است. همبستگی هنجاری بر طبق مطالعات موجود با ثبات سیاسی و اجتماعی، استمرار نظام اجتماعی و معناداری زندگی رابطه نزدیکی دارد.

همبستگی کارکردی

حاصل عملکرد مثبت و یا اجرای کارویژه‌های اجزاء هر سیستم اجتماعی است. در نتیجه اجزاء با یکدیگر روابط متقابل و مکمّل پیدا می‌کنند و نقش‌ها، سازمانها، گروهها و دیگر عناصر نظام اجتماعی به تعادل متقابل می‌رسند. همبستگی کارکردی مهمترین شکل همبستگی در نظامهای اجتماعی مدرن است و اصولاً بر اساس الگوی بازار و یا کنش عقلانی معطوف به هدف مبتنی است.

در این نظام‌ها میزان تخصص و نیز میزان وابستگی متقابل افزایش می‌یابد. ضعف یا قوّت این نوع همبستگی در سراسر سیستم یکسان نیست. در عین حال همبستگی کارکردی مستلزم میزان استقلال نسبی در مورد اجزاء یا سیستم‌های فرعی است. پس همبستگی کارکردی نیازمند وابستگی و استقلال نسبی هر دو است. اگر مکانیسم‌های لازم برای حفظ استقلال نسبی اجزاء درکار نباشد احتمال منازعه و آسیب رسیدن به همبستگی کلی افزایش می‌یابد. چنانکه قبلاً اشاره شد همبستگی کارکردی همان همبستگی انداموار از نظر دورکهایم است. همبستگی کارکردی و انداموار اساساً از نظام اقتصادی یعنی هنجارهای مربوط به مالکیت، قرارداد، روابط بازاری و غیره برمی‌خیزد، در حالی که همبستگی مکانیکی و فرهنگی در جوامع معاصر محصول عملکرد حکومت است. با گسترش روابط اجتماعی مدرن نیاز به همبستگی کارکردی شرط اصلی حفظ همبستگی سیستم در سطح کلان خواهد شد و امکان حفظ همبستگی ابزاری و شباهت ـ محور کاهش می‌یابد. یکی از مشکلات اساسی همبستگی ملی در ایران کوشش برای ایجاد هبمستگی مکانیکی در عصری است که جامعه به همبستگی کارکردی و انداموار نیاز فزاینده‌ای پیدا می‌کند.

همبستگی ارتباطی

از این دیدگاه ارتباطات و رسانه‌ها نقش عمده‌ای در دستیابی به وفاق و همبستگی در جوامع مدرن دارند. همبستگی تنها بواسطه ارزشهای مشترک فرهنگی و نهادهای اجتماعی حامی آنها، بوجود نمی‌آید بلکه چنان ارزشها، هنجارها و نهادهایی باید در شبکه‌ای از ارتباطات گسترده قرار بگیرند. جوامع مدرن و یا در حال نوسازی دارای مرکز و پیرامون هستند و یکی از عرصه‌های گسیختگی اجتماعی و یا ضعف همبستگی بر حول همین محور پدید می‌آید. همبستگی در عصر جدید بدون بهره‌گیری از وسایل ارتباطی در سطحی گسترده حاصل نمی‌شود. میان وسایل ارتباطی جدید، افکار عمومی سازمان‌یافته، و همبستگی ملی ارتباط نزدیکی وجود دارد. با این حال نقش وسایل ارتباطی در ایجاد و گسترش همبستگی ملی باید در پرتو تمایز میان همبستگی ابزاری و

شباهت پایه و همبستگی کارکردی و انداموار در نظر گرفته شود. میان همبستگی ارتباطی و همبستگی کارکردی پیوندی اساسی وجود دارد. به عبارت دیگر مفهوم همبستگی ارتباطی میان دو مفهوم همبستگی هنجاری و همبستگی کارکردی پیوند ایجاد می‌کند و به آنها وحدت می‌بخشد. با این حال به نظر برخی صاحب‌نظران همبستگی ارتباطی ثانوی و ابزاری، و خودْ قائم به همبستگی کارکردی است. گسترش همبستگی ارتباطی از لحاظ توسعه سیاسی، به افزایش کارآمدی در حوزهٔ فرآیندهای تصمیم‌گیری می‌انجامد. دستگاههای ارتباطی در ایران برخی کارویژه‌های لازم برای همبستگی ارتباطی (مثل بسیج وفاداریهای گسترده) را ایفا کرده‌اند ولی مشکل اصلی آنها پذیرش تصور همبستگی شباهت ـ محور بجای همبستگی کارکردی بوده است. همچنین در بحث از ارتباط میان اشکال همبستگی، استدلال اصلی این است که همبستگی ارتباطیِ کم با همبستگی هنجاریِ پائین ملازمت دارد. آنومی در نظریه دورکهایم خود یکی از عوارض ضعف در همبستگی ارتباطی است.

دولت و همبستگی ملی

دستگاه حکومت در وجه قانونگذاری و اجرایی و قضایی قاعدتاً نقش عمده‌ای در ایجاد و حفظ همبستگی در سطوح مختلف دارد. همبستگی خودْ محصول ساختار قدرت است. میان همبستگی و ساختار دولت مدرن رابطهٔ نزدیکی وجود دارد. دولت مدرن در پیدایش هویت ملی و ملیت به عنوان چارچوب همبستگی در عصر جدید نقش اساسی داشته است. پیش از پیدایش دولت مدرن در همه جا، هویت‌های اجتماعی پراکنده موزائیک‌مانندی برقرار بود. به دلایل مختلف دولت‌های سنتی دغدغه ایجاد هویت جامعه‌ای یکسانی نداشتند، امّا دولت مدرن به منظور دستیابی به اهداف اصلی خود در فرآیند نوسازی و توسعه اقتصادی و اجتماعی، نیازمند تعریف اَتباع و جمعیت تابع خود بر حسب ملاکهای مشترک بود. از این رو بر خلاف تصور رایج که تکوین هویت ملی را در پیدایش دولت‌های مدرن مؤثر می‌داند، ساختار قدرت دولت مدرن خود در تکوین و تشکیل هویت ملی و ملیت به عنوان چارچوب همبستگی اجتماعی در

عصر مدرن نقش عمده را ایفا کرد. در جوامع در حال توسعهٔ امروز هم بنا به همین استدلال باید علت اساسی ضعف در همبستگی اجتماعی و ملی را در ضعف ساختار دولت مدرن و قدرت سیاسی در این کشورها جستجو کرد. تقویت ساختار دولت مدرن لازمهٔ تقویت مبانی همبستگی اجتماعی است.

در ادبیات علوم سیاسی مجموعهٔ سیاستهای معطوف به ایجاد و تقویت همبستگی ملی، با عنوان **ملت‌سازی** شناخته می‌شود. ساده‌ترین نوع ملت‌سازی موجب پیدایش نهادهای ملی مشترک ارتباطات و نهادهای وحدت‌بخش می‌گردد. مسأله ایجاد و تقویت همبستگی ملی درکشورهای در حال توسعه پس از زوال استعمار مطرح شد و به عنوان شرط اصلی نوسازی و توسعهٔ سیاسی عنوان گردید. در شرایطی که ملیت و دولت ملی به مفهوم مدرنْ واحد اصلی زندگی و مناسبات سیاسی در سطح بین‌المللی است، تقویت همبستگی ملی شرط تقویت موضع دولتها در آن مناسبات است. یکی از مشکلات همبستگی ملی در ایران پس از انقلاب اسلامی، نادیده گرفتن-هویت و همبستگی ملی در مقابل نوعی همبستگی ایدئولوژیک بود که در شرایط موجود در جهان قابل پیشرفت نبود. برعکس در مورد انقلاب فرانسه، ملیت سمبل وحدت و پیوند میان شهروندان شد و از طرق مختلف تقویت گردید.

در ادبیات توسعه سیاسی، ملت‌سازی دارای چند مرحله به شمار می‌رود: اول) استقرار قدرت دولت در حدود سرزمینی معین؛ دوم) یکسان‌سازی فرهنگی از طریق دستگاههای آموزشی؛ سوم) ترویج مشارکت عمومی در سیاست و چهارم) تقویت هویت و همبستگی ملی از طریق سیاست توزیع خدمات رفاهی. ملت‌سازی در این معنا دو بُعد دارد: اول)گسترش اقتدار عمومی دولت و دوم)گسترش حقوق مدنی شهروندان. مفهوم شهروند و شهروندی به عنوان ملاک و واحد هویت در چارچوب ملیت و همبستگی ملی مهمترین مفهوم در این میان است و به عناصر پراکنده و متفاوت وحدت می‌بخشد. این مفهوم نیز در ایران بعد از انقلاب بواسطه علائق ایدئولوژیک آسیب‌هایی دیده است و باید بازسازی شود.

یکی از شرایط لازم برای پیشبرد نقش دولت در این خصوص انجام

پژوهشهای لازم است. مطالعهٔ میزان همبستگی هنجاری در سطح کل جامعه در اولویت قرار دارد. این مطالعه را می‌توان به صورت تطبیقی در بین طبقات اجتماعی، شهرها، گروههای سنتی، مردان و زنان و گروهها یا اقلیت‌های مختلف فرهنگی انجام داد. همواره باید توجه داشت که همبستگی چون سایر مقولات اجتماعی، پدیده‌ای در حال تغییر است و عوامل مختلفی در تقویت یا تضعیف آن مؤثرند. شاخص‌های عمده برای چنین پژوهشی شامل میزان نافرمانی مدنی، وفاداری سیاسی و اجتماعی، بزهکاری، مهاجرت، رشد گروههای فکری و فرهنگی در حاشیه و غیره است. مطالعه در همبستگی کارکردی دامنهٔ وسیع‌تری از فعالیتها را در بر می‌گیرد. همبستگی کارکردی مستلزم برقراری نهادها و رویه‌های نیرومند برای اجرای کارویژه‌های اساسی نهادهای مختلف به ویژه نهادهای سیاسی است. شاخص‌های مهم در این مورد میزان تنش یا همکاری میان بخش‌ها و قوای مختلف حکومت، تعارض در وفاداریهای سیاسی، اعتماد متقابل، وحدت یا چندگانگی در نظام مشروعیت قدرت و غیره است. مطالعه در شکافهای مختلف اجتماعی و سیاسی به عنوان مانع همبستگی در این زمینه حائز اهمیت و اولویت است. کارآمدی دولت در اجرای کارویژه‌های اساسی خود (دریافت پیام‌ها، تصمیم‌گیری عقلانی، گردآوری منافع و علائق مختلف، اجرای سیاست‌های اتخاذ شده) مهمترین عامل همبستگی کارکردی به شمار می‌رود. در مطالعهٔ همبستگی ارتباطی شاخص‌های عمدهٔ زیر مورد بحث قرار می‌گیرد: میزان باز بودن مجاری ارتباطی، میزان تکوین افکار عمومی به عنوان نیرویی مستقل، میزان گسترش عرصه عمومی و نهادهای جامعهٔ مدنی.

مورد ایران

بحث از همبستگی ملی در مفهوم جدید در ایران از انقلاب مشروطه به بعد مطرح شد. پیش از آن اصل بر تنوع قومی، فرهنگی، قبیله‌ای و زبانی بود. نفس عدم اعتنای دولت قاجار به مسأله همبستگی و هویت ملی یکی از نشانه‌های ماهیت سنتی آن دولت بود. جنبش مشروطه و دولت برخاسته از آن با طرح مسأله ترقی و پیشرفت اجتماعی و اندیشه قدرت مرکزی و تمرکز سیاسی و نیز

تحدید قدرت مطلقه دربار به عنوان سه مسأله اساسی مشروطیت راه را برای طرح مسأله همبستگی ملی هموار کرد. ترقی اقتصادی، تمرکز منابع قدرت و تحدید قدرت استبدادی نیازمند حضور ملتی یکپارچه و صاحب هویت واحد بود. در دوران پهلوی مسئلهٔ هبمستگی ملی با ایدئولوژی مدرنیسم گره خورد. تأثیر این ایدئولوژی در رابطه با همبستگی ملی تعارض‌آمیز بود. از یک سو ناسیونالیسم جدید ایرانی تنها در بستر ایدئولوژی مدرنیسم قابل طرح و ترویج بود ولی از سوی دیگر این ایدئولوژی با گرایش‌های عقل‌گرایانه خود به بسته شدن فضای جامعهٔ سنتی می‌انجامید و تمایلاتی به سوی بهنجارسازی و متجانس‌سازی ایجاد می‌کرد؛ در حالی که میان یکسان‌سازی و همبستگی ملی آشکارا تفاوت هست. به عبارت دیگر همبستگی ملی تباینی با حفظ تنوعات و تفاوتها ندارد بلکه خود نیازمند آن است. در پروژهٔ مدرنیسم، سنت و مذهب و گروههای قومی و سنتی می‌بایست به عنوان اغیار حذف شوند. پروژهٔ مدرنیسم با تشویق سکیولاریسم، ناسیونالیسم، صنعتی کردن و تمرکز سیاسی در دولت ملی، موجب بیگانه‌سازی بخش‌های عمده‌ای از جامعهٔ سنتی از جمله گروههای مذهبی، اصناف، خرده‌بورژوازی، اقلیت‌های قومی و شئون اجتماعی می‌شد. روند صنعتی شدن نمی‌توانست بدون حذف یا تغییر نظام اصناف بازار و خرده‌بورژوازی سنتی پیش رود. سکیولاریسم تنها به قیمت ضعف و زوال نهادهای مذهبی تحقق می‌یافت. تمرکز سیاسی نیازمند انقیاد جماعات محلی و عشایر و قبایل بود. ناسیونالیسم دولتی به ایجاد زبان ملی مرکزی و تضعیف زبانها و فرهنگهای محلی نیاز داشت. بدین سان از یک حیث ایدئولوژی مدرنیسم و پروژهٔ نوسازی مبانی کثرت‌گرایی را در جامعه تضعیف می‌کرد. بدین سان در حالی که پاتریمونیالیسم سنتی دغدغه همبستگی ملی نداشت، مدرنیسم پهلوی زمینه را برای همبستگی به مفهوم مدرن ایجاد کرد، هر چند این فرآیند و ایدئولوژی همواره متضمن میزانی از بیگانه‌سازی و غیریت بوده است که در شرایط افراطی به نقض غرض اصلی می‌انجامد.

بطور کلی‌تر مسأله همبستگی ملی در ایران تابعی از گفتمانهای مسلط سیاسی بوده است. گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی اصولاً نیازی به مفهوم ملت و

شهروند نداشت و برای مقاصد آن مفاهیمی چون رعایا کفایت می‌کرد. رفتارهای سیاسی فرد در گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی به ویژه انفعال، ترس و تسلیم، سکوت و اعتراضِ پنهان، و بی‌اعتمادی متقابل مناسبتی با ملت‌سازی به مفهومی که گذشت، ندارد. بدبینی، بی‌اعتمادی، احساس بی‌کفایتی و ناتوانی سیاسی و انزوا و سیاست‌گریزی، که به عنوان عناصر فرهنگ سیاسی سنتی در ایران ذکر شده‌اند، امکان تکوین مفهوم ملت به معنای مدرن را اصولاً منتفی می‌سازد.

با ظهور ایدئولوژی مدرنیسم چنانکه اشاره شد، برای نخستین بار مسأله همبستگی ملی و تکوین هویت یگانه مطرح گردید، هر چند شیوه‌های یکسان‌سازی مدرنیستی در شرایط اوایل قرن بیستم موجب نفی و بیگانه‌سازی عناصر مهمی از جامعه سیاسی ایران می‌شد و تنوعات جامعه سنتی تخریب می‌گشت. در حقیقت به همین دلیل بود که مدرنیسم مطلقه دولت پهلوی مواجه با محدودیت‌ها و موانعی شد که از ساختار سنتی و نیرومند جامعهٔ ایران برمی‌خاست و در برابر ساختار مدرن و ضعیف دولت پهلوی قرار می‌گرفت. همین مقاومت در مقابل مدرنیسم پهلوی و راه‌حل‌های آن برای مسأله همبستگی ملی، زمینهٔ ظهور گفتمان دیگری را فراهم آورد که پس از پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان **سنتگرایی ایدئولوژیک** شکل گرفت. می‌توان گفت که در این گفتمان، مسأله همبستگی ملی به طور کلی مغفول ماند و بعلاوه مشکلات تازه‌ای در این میان پیدا شد. ایجاد هویت ایدئولوژیک و تقویت آن بجای هویت ملی و عمومی، تأکید بر بسیج توده‌ای، تحکیم مبانی دولت شیعی از نظر تئوریک و در قانون اساسی، تأکید بر هویت اسلامی و فراایرانی، کوشش برای ایجاد همبستگی ابزارگونه و ارزشی بجای همبستگی انداموار و کارکردی، تأکید بر ایمان بجای شهروندی از ویژگیهای این گفتمان بوده‌اند. گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک با مقوله دولت مدرن و مسائل بغرنج آن الفتی نداشته است بلکه حتی می‌توان گفت که خود به عنوان واکنشی در مقابل آن ظاهر شده است. به علاوه این گفتمان، به شیوه‌های معکوس با شیوهٔ گفتمان مدرنیسم مطلقه پهلوی، جهان مدرن و اندیشه‌ها و نیروهای اصلی آن را اغیار خواند و با ایجاد غیریت تازه‌ای

مشکلات بیشتری بر سر راه هویت و همبستگی ملی و شهروندی بوجود آورد.

به طور کلی به نظر می‌رسد که گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک موجب تضعیف همبستگی هنجاری، کارکردی و ارتباطی، هر سه شده باشد. همبستگی هنجاری به معنی نهادینه شدن ارزش‌های مشترک جامعه در ساختارهای نظام اجتماعی بواسطه مداخله عنصر قدرت و اجبار در حوزهٔ ارزشها دچار اختلال اساسی شده است. حاصل این وضعیت گسترش رفتار دوگانه است که به اساسی‌ترین مبانی همبستگی اجتماعی و ملی آسیب می‌رساند. در نتیجه فاصلهٔ فزاینده‌ای میان هنجارهای ظاهری و کردار اجتماعی پدید می‌آید و فرد و جامعه دوزیستی می‌شوند. جامعه و فردِ دوزیستی با مقتضیات ملت‌سازی به مفهومی که ذکر شد، تناسبی ندارند. همین اختلال خود به فرآیندهای جامعه‌پذیری، فرهنگ‌پذیری و آموزشی انتشار می‌یابد و در آنها بازتولید می‌گردد. نتیجه نهایی چنین وضعی، صوری شدن فزایندهٔ هنجارهای رسمی و منسوخ گشتن آنها در عمل و بالمآل بحران در همبستگی اجتماعی و مشروعیت سیاسی خواهد بود. فقدان همبستگی هنجاری خود منشأ بسیاری از ناهنجاریهای اجتماعی را تشکیل می‌دهد و به بافت اخلاقی جامعه به طور کلی آسیب می‌رساند. مطالعه در زمینه‌ها و اسباب فقدان همبستگی هنجاری در سطح ملی یکی از اولویت‌های پژوهش در حال حاضر محسوب می‌شود.

در خصوص همبستگی کارکردی نیز اختلالات اساسی بواسطه گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک وارد شده است. چنانکه دیدیم منظور از همبستگی کارکردی، همبستگی ناشی از اجرا و ایفای کارویژه‌های اصلی سیستم‌های مختلف جامعه به ویژه سیستم سیاسی است. حلّ منازعه، گردآوری و تلفیق منافع و علائق گوناگون، پردازش خواستها، تنظیم و عرضهٔ سیاستها بر آن اساس و تطبیق با شرایط متحول و جدید، از جمله مهمترین کارویژه‌های نظام سیاسی است و بواسطه آن گروهها، سازمانها و نهادهای مختلف انسجام و ارتباط پیدا می‌کنند. چنان که ذکر شد، همبستگی کارکردی بر اساس الگوی بازار و روابط بازاری استوار است. امّا سنتگرایی ایدئولوژیک در ایران پس از انقلاب بجای همبستگی کارکردی و انداموار، به ایجاد و گسترش همبستگی ابزارگونه و

فرهنگی روی آورد که متناسب با شرایط جامعهٔ سنتی است و استقلال نسبی اجزاء مختلف نظام اجتماعی را محو می‌کند. حفظ همبستگی مکانیکی و ارزشی تنها بواسطهٔ عملکرد حکومت متصور بوده است و این نیز خود از گسترش همبستگی کارکردی جلوگیری کرده است. روی هم رفته به نظر می‌رسد که کوشش برای ایجاد همبستگی مکانیکی، ارزشی و سنتی در جامعهٔ ایران با شکست مواجه شده است و پیدایش و گسترش خشونت سیاسی در سالهای اخیر به عنوان جانشین چنان سیاستی خود گواه بر نارسایی آن است. باید به صراحت بیان داشت که در شرایط فعلی و در حال تغییرِ جامعه‌ای مانند ایران، توسل به سیاست همبستگی ابزاری، شباهت ـ محور و فرهنگی توفیق‌آمیز نخواهد بود و تنها باید به پیشبرد همبستگی به شیوهٔ کارکردی، انداموار و مدنی اندیشید.

چنانکه قبلاً اشاره شد همبستگی کارکردی به نحو جدایی‌ناپذیری نیازمند همبستگی ارتباطی است و به عبارت دیگر همبستگی ارتباطی جوهر همبستگی کارکردی را تشکیل می‌دهد. به علاوه همبستگی ارتباطی بر پایه کنش‌های ارتباطی و کلامی استوار است. در مقابل به نظر می‌رسد که سنتگرایی ایدئولوژیک ماهیتاً به نوعی حصر ارتباطی علاقه‌مند است که با همبستگی کارکردی در عصر ارتباطات فزاینده مناسبتی ندارد. از این دیدگاه لازمهٔ همبستگی ملی و اجتماعی، پیدایش و استقرار افکار عمومی اندیشیده شده، جاافتاده و مستمر است و این نوع افکار عمومی هم تنها در پرتو همبستگی ارتباطی قوام پیدا می‌کند. در ایدئولوژی سنتگرایی همبستگی ابزاری و شباهت ـ محور بر پایهٔ یکسان‌اندیشی استوار است، در حالیکه حفظ و گسترش تنوعات فکری لازمهٔ همبستگی کارکردی و انداموار به شمار می‌آید. ضعف و بحران در همبستگی ارتباطی نارسایی و بحران در همبستگی کارکردی را تشدید می‌کند. به علاوه چون همبستگی ارتباطی خود برآیند همبستگی هنجاری و همبستگی کارکردی است و میان آن دو وحدت ایجاد می‌کند، ضعف و نارسایی در آن، به همبستگی هنجاری در مقیاس ملی آسیب می‌رساند. بدین سان به نظر می‌رسد که بحران همبستگی از هر سه جهتِ هنجاری، کارکردی و ارتباطی در حال گسترش باشد.

۳۴
تحول خودآگاهی‌ها و هویت‌های سیاسی در ایران

مقدمه

استدلال اصلی ما در این گفتار آن است که در سال‌های اولیهٔ انقلاب اسلامی، خودآگاهی ایدئولوژیک سیاسی ـ اسلامی به واسطه عوامل گوناگونی از جمله بسیج سیاسی و عملکرد دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت، به عنوان خودآگاهی غالب گسترش یافت وخودآگاهی‌های دیگر را تحت‌الشعاع قرار داد. اما از دههٔ ۱۳۷۰ به بعد، به واسطهٔ عملکرد عوامل گوناگون خودآگاهی سیاسی - ایدئولوژیک دچار ضعف وگسست شد و به جای آن، از یک سو انواع مختلفی از هویت‌ها وخودآگاهی‌های ملی، قومی، طبقاتی، جنسی و سنی در حال ظهور و شکل‌گیری بوده‌اند و از سوی دیگر، خودآگاهی سیاسی متنوع‌تر و پراکنده‌تر گشته است. زندگی و کردارهای سیاسی در این دهه، به دلیل همین تحول در خودآگاهی‌ها و هویت‌ها، دستخوش دگرگونی چشمگیری شده است.

در تفصیل صورت مسأله اصلی، باید افزود که دولت جمهوری اسلامی ازهمان آغاز استقرار خود، به عنوان دولتی ایدئولوژیک یا مکتبی در پی ایجاد تحول در خودآگاهی‌ها و هویت‌های فردی و جمعی برآمده و به ایجاد و یا تقویت خودآگاهی ایدئولوژیک ـ سیاسی اسلامی پرداخته است.

مفهوم ایده‌آل انسان متعهد و مکتبی تصویر انسانی است که همه خودآگاهی‌ها و هویت‌های متنوع خود را به منظور تقویت هویت سیاسی ایدئولوژیک خویش رها ساخته و یا بی‌ارزش پندارد. دولت جمهوری اسلامی از لحاظ شیوه

عمل، با ترویج ایدئولوژی واحد و ایجاد تمرکز در منابع قدرت سیاسی، مراکز اقتدار و قدرت دیگری را که می‌توانست مردم را بر حول خودآگاهی‌ها و هویت‌های دیگر بسیج و سازماندهی کند، منقاد ساخت. در نتیجه احزاب سیاسی، اتحادیه‌های کارگری، انجمن‌های حرفه‌ای و دیگر شکل‌های جامعه مدنی تضعیف شدند و حوزهٔ عمومی نیز صرفاً عرصهٔ ظهور وگسترش خودآگاهی سیاسی ـ ایدئولوژیک شد و شرایط امکان برای ظهور دیگر خودآگاهی‌ها، دست کم در عرصهٔ عمومی، تضعیف گشت. به طور کلی، کارگزاران ایدئولوژی انقلاب اسلامی با کاربرد روش‌های گوناگون در عرصه‌های مختلف، در پی تحریم خودآگاهی‌های دیگر و یا دست کم، جلوگیری از تشکیل کردارهای سیاسی و اجتماعی بر اساس آن خودآگاهی‌ها در عرصه عمومی جامعه برآمدند. خودآگاهی سیاسی ـ ایدئولوژیک با توجه به ارتباط نزدیکی که با ساختار قدرت سیاسی پیدا کرد، طبعاً امکان عمل در چارچوب خودآگاهی‌های دیگر را محدود می‌کرد و یا در صورت توفیق بیشتر، امکان ظهور آنها را ممتنع ساخت.

مفهوم خودآگاهی و هویت

میان خودآگاهی و هویت، تفاوت‌های ظریفی وجود دارد و به طور کلی، خودآگاهی مقوله‌ای ذهنی یا تصور شده است که ممکن است با واقعیت عینی فاصله داشته باشد و یا نسبتی با آن نداشته باشد. اما هویت معمولاً به وسیله معیارهای عینی مثل قومیت، ملیت، جنس، سن، طبقه، شغل و غیره تعریف می‌شود. البته در بسیاری موارد خودآگاهی‌ها بر تکیه‌گاه‌های هویت عینی استوارند اما در موارد دیگر مثل خودآگاهی‌های ایدئولوژیک ـ سیاسی ممکن است چنین ارتباطی درکار نباشد. به طورکلی، خودآگاهی به مجموعهٔ ارزش‌ها، نمادها و جهان‌بینی‌هایی اشاره داردکه مردم آگاهانه برای معنا بخشیدن به زندگی خود بدان‌ها متوسل می‌شوند و یا آنها را تولید می‌کنند.از این رو خودآگاهی مقوله‌ای طبیعی یا ذاتی نیست؛ بلکه ماهیت فرهنگی و تاریخی دارد. خودآگاهی‌ها در طی زندگی به دست می‌آیند واحتمالاً تحول می‌یابند. خانواده، مدرسه،

رسانه‌های جمعی، دستگاه‌های دولتی، ساختارهای گفتمانی یا ایدئولوژیک، فرآیند بسیج سیاسی و سایر عوامل در تشکیل یا تغییر خوداگاهی‌ها تأثیر می‌گذارند. همچنین، در نتیجه عملکرد عوامل گوناگون ممکن است خوداگاهی‌های متعدد و متنوعی در فرد پدید آید. مهمترین خوداگاهیِ هویت‌های فردی و جمعی را می‌توان به خوداگاهی‌های محلی ـ ملی، قومی ـ نژادی، فرهنگی ـ زبانی، مذهبی ـ فرقه‌ای، جنسی، طبقاتی، سیاسی ـ حزبی و سنی ـ نسلی تقسیم کرد. بررسی و توضیح شیوه زوال خوداگاهی‌ها و هویت سیاسی ـ ایدئولوژیک و به ویژه شکل‌گیری خوداگاهی‌های مختلف بر حول محورهای نامبرده در طی سال‌های اخیر، از حوصله مقاله حاضر خارج است. در این نوشته صرفاً زوال خوداگاهی وهویت سیاسی ـ ایدئولوژیک را از طریق نشان دادن شیوهٔ پیدایش تنوع و پراکندگی در خوداگاهی‌های سیاسی توضیح خواهیم داد.

- تحولات سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی، فراز و نشیب‌های قابل ملاحظه‌ای داشته و از هویت سیاسی غالب برخوردار بوده است. از یک سو گذار از پوپولیسم سیاسی دههٔ ۱۳۶۰ به گفتمان بازسازی و سازندگی در دوران ۱۳۶۸ـ۷۶ و نهایتاً به گفتمان دموکراسی و جامعهٔ مدنی در نیمهٔ دوم دههٔ ۱۳۷۰ و از سوی دیگر، فرآیندها و فشارهای فزایندهٔ جهانی شدن، زمینهٔ تحولاتی را در هویت سیاسی به ویژه در نزد نخبگان و طبقه فعال سیاسی ایجاد کرده است.

عوامل مختلفی در تشکیل و تداوم ثبات سیاسی مؤثرند. از جمله باید از تداوم نهادها، استقرار هنجارهای فرهنگ سیاسی و به ویژه پیدایش جامعه‌ای سیاسی که در آن اتباع و نخبگان بتوانند هویت‌های سیاسی پایدار و روشنی برای خود قائل شوند، نام برد. اما تحولات داخلی و فرآیندهای جهانی شدن از تشکیل و تداوم چنین هویت‌های پایداری ممانعت کرده‌اند. ظهور جامعهٔ سیاسی مستمر و پایداری که میتنی بر هویت‌های سیاسی روشن باشد، نیازمند تکوین سه شاخص اصلی است: نخست، پیدایش نمادهای جمعی هویت سیاسی؛ دوم، عملکرد آن نمادها به عنوان الگوی شناسایی متقابل و تمیز و جداسازی گروه‌ها؛ سوم، پیوستگی آن نمادها با هویت ملی به مفهوم گسترده‌تر به نحوی که عناصر

اصلی آن در نزد همه گروه‌ها یافت می‌شود.

اما به نظر می‌رسد که مجموعهٔ تحولات داخلی و بین‌المللی، از تشکیل هویت و خودآگاهی‌های سیاسی پایدار در ایران جلوگیری کرده و هویت ملی مشترک را به عنوان زمینهٔ آن خودآگاهی‌ها تضعیف نموده است. ماهیت اسلامی دولت و انقلاب از یک سو و فرآیندهای جهانی شدن از سوی دیگر، تأثیر کم و بیش یکسانی در تضعیف آن چه که به عنوان هویت ملی ایرانی در عصر پهلوی شکل گرفته بود، داشته است. همچنین به نظر می‌رسد قانون اساسی که اصولاً باید در تشکیل خودآگاهی و هویت‌های پایدار سیاسی نقش اساسی داشته باشد، به زعم برخی خود مانع از تشکل این هویت شده باشد. به عبارت دیگر، هنجارهای مشترک سیاسی در بین گروه‌ها متزلزل بوده، عمر کوتاهی داشته و یا سخت دستخوش تعبیر و تفسیرهای مختلف و متعارض شده‌اند. مفاهیمی چون غرب‌ستیزی، بازگشت به اسلام، عدالت و غیره که به عنوان هنجارهای سیاسی مرکزی پس از انقلاب ظاهر شدند، حتی در درون گروه‌های حاکمه موضوع اختلاف و نزاع قرار گرفته‌اند. فقدان و یا ضعف و زوال این هنجارهای مشترک و در نتیجه، ضعف پیوند هویت‌ها و خودفهمی‌های سیاسی، موجب گسترش بیگانگی سیاسی و تکوین مقوله خودی و غیرخودی در مراحل مختلف شده است؛ به نحوی که گروه‌ها متقابلاً تعلق یکدیگر به ایران و یا جمهوری اسلامی را نفی می‌کنند. به طور خلاصه، الگوهای بازشناسی متقابل در ایران پس از انقلاب بسیار ضعیف شده و یکی از مظاهر این ضعف، در حوزه اصلی هویت ملی آشکار شده است. از آنجا که این الگوهای بازشناسی متقابل مبنای جامعه سیاسی را تشکیل می‌دهند، در نتیجه جامعه سیاسی نیز تضعیف شده است. جامعهٔ سیاسی در این مفهوم، شبکه و مجموعه‌ای از روابط متقابل میان هویت‌های سیاسی جا افتاده و تثبیت شده‌ای است که در بستر هویت ملی گسترده‌تری استقرار یافته باشند و هر چند که مخالف یکدیگر باشند، اما احساس غیریت متقابل نکنند. استقرار و تداوم این جامعهٔ سیاسی مبتنی بر خودفهمی‌های واجد زمینهٔ مشترک، لازمه تداوم سیاسی و حکومت در حد عادی و متعادل آن است. به طو کلی، تعادل سیاسی در ایران مقطعی و گذرا بوده و ضعف هنجارهای مشترک در بروز

بی‌ثباتی، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

به طور کلی هویت‌ها و خودفهمی‌های گوناگونی، عرصهٔ سیاست در ایران را اشغال کرده‌اند و ضعف ارتباط بین آنها، نمود دیگری از ضعف هویت ملی در ایران به عنوان یک واحد سیاسی است. طبق استدلال ما، **بی‌هنجاری** سیاسی و تحولات داخلی به همراه فرآیندهای جهانی شدن، در گسترش این ضعف مؤثر بوده‌اند.

هدف اصلی ما در اینجا، ترسیم خطوط کلی شیوه تشکیل و زوال خودفهمی‌ها و هویت‌های سیاسی در پرتو تحولات داخلی و جهانی است. به عبارت دیگر، تحلیل زبان سیاست و خودفهمی‌های سیاسی در درون الگویی تاریخی مد نظر ما است. از این دیدگاه می‌کوشیم تا فرآیند تشکیل و زوال هویت سیاسی در ایران پس از انقلاب را به چند مرحلهٔ اصلی تقسیم کنیم. هر یک از این مراحل، نتیجه فشارها و بحران‌هایی است که دامنگیر مرحلهٔ قبل شده است و راهی برای حل آن فشارها و بحران‌ها نیز به شمار می‌رود.

مراحل اساسی در خودفهمی و هویت‌بخشی سیاسی

به طور کلی، می‌توان این مراحل را از نظر گفتمانی به سه دوره اصلی تقسیم کرد:

نخست، ایدئولوژی پوپولیستی دهـهٔ شصت و دوران جنگ به عنوان ایدئولوژی غیرستیز.

دوم، ایدئولوژی معطوف به سازندگی از اواخر دههٔ شصت تا اواسط دههٔ هفتاد که همراه با برخی بازاندیشی‌ها در ایدئولوژی پوپولیستی اولیه بود.

سوم، ایدئولوژی معطوف به مردم‌سالاری نیمهٔ دوم هفتاد که در آن غیرستیزی تا حدی جدی جای خود را به غیرپذیری داده است. در این تحلیل، ویژگی‌های اصلی گفتمان سیاسی هویت‌بخش، از هر یک از مراحل سه گانه تاریخی مورد نظر انتزاع می‌شوند. تحول در خودفهمی‌ها و هویت‌های سیاسی نیز خود مبین تحول در برداشت از هویت ملی است. چنین بحثی از زبان سیاست و خودفهمی‌ها و هویت‌بخشی‌ها ضرورتاً با شرایط و تحولات عینی ارتباط می‌یابد. به ویژه، دو مرحله در اصلاحات اقتصادی و سیاسی (نخست، دوران

۱۳۶۸ـ۷۶ و دوم، دوران ۸۰ـ۱۳۷۶)، انتقال بخشی از قدرت سیاسی به گروه‌ها و جناح‌های اصلاح‌طلب یا میانه‌رو و تحول نسبی در روابط خارجی، در شکل دادن به صورت‌بندی اجتماعی و سیاسی کشور مؤثر بوده‌اند. طبعاً در اینجا مجال کافی برای تحلیل چنین شرایط و عوامل عینی وجود ندارد، لیکن فایده روش تحلیل در بحث از هویت‌ها و خودفهمی‌های سیاسی، بررسی و تعبیر گفتمان‌هایی است که در هر مرحله این شرایط و عواملی عینی را به سطح جامعهٔ سیاسی منتقل می‌کنند. ضروری است که در آینده نزدیک، تحلیل شیوهٔ تشکیل و تضعیف هویت‌ها و خودفهمی‌های سیاسی در دوران پس از انقلاب، پرتویی بر چگونگی شکل‌گیری هویت‌ها و خودفهمی‌ها بیفکند. تأکید بر این نکته نیز ضروری است که آن چه به عنوان فرآیندهای عینی جهانی شدن و تأثیر آنها بر هویت‌های سیاسی و ملی در ایران عنوان می‌شود، از طریق همان هویت‌بخشی‌ها و خودفهمی‌ها به سطح جامعه سیاسی انتقال می‌یابد. به عبارت دیگر، ما در اینجا تنها با لایهٔ خوآگاه فرآیند جهانی شدن به وجهی که در سطح هویت‌بخشی‌ها و خودفهمی‌ها انعکاس یابد، سر و کار خواهیم داشت.

۱. ایدئولوژی انقلاب اسلامی و خودفهمی‌ها یا هویت اسلامی

ایدئولوژی انقلاب اسلامی به ویژه پس از انتقال کامل قدرت به گروه‌های اسلام‌خواه و حذف گروه‌های لیبرال و چپ‌گرا از عرصه قدرت، مجموعه‌ای از هویت‌ها و خودفهمی‌ها عرضه کرد. در نتیجه، مفاهیمی چون امت اسلامی، ملت مسلمان، جمهوری اسلامی، وحدت امت و جهان اسلام در مقابل غرب و غیراسلام بر کل ارتباطات سیاسی و عمومی غلبه یافت و عرصه برای ظهور و گسترش خودفهمی‌ها و هویت‌های دیگر تنگ شد. هویت‌سازی اسلامی به ویژه در ایدئولوژی رسمی حزب جمهوری اسلامی تبلور روشنی یافت. زمانی که فرمالیسم مذهبی در عرصه عمومی و سیاسی و در سطح ادارات دولتی، مدارس و دیگر مراکز عمومی گسترش یافت، کوشش برای هویت‌سازی اسلامی و گسترش خودفهمی مذهبی جزیی از سیاست عمومی و اجتماعی حکومت اسلامی شد. در نتیجه، ناسیونالیسم ایرانی به مفهومی که در دوران پهلوی تکوین

یافته بود، تحقیر شد و فرهنگ ایرانی به شکلی که در ادبیات فارسی به ویژه در آثار فردوسی و حافظ و خیام عرضه می‌شد، مورد بی‌مهری قرار گرفت. تأکید بر هویت و خودفهمی اسلامی از یک سو باعث تضعیف بخشی از گذشته تاریخی و برخی از علقه‌های هویتی و فرهنگی شده و از سوی دیگر، ارتباط با عرصه عمومی جهانی رو به ضعف گرایید. بسیاری از مفاهیم، واژگان و اندیشه‌هایی که احیا می‌شد، با تجربهٔ عمومی جاری در جهان و کشور چندان ربطی نداشت. در حقیقت، این مفاهیم و اندیشه‌ها متعلق به طبقه سنتی روحانیت بود که اینک در پرتو قدرت و استیلای خود، آن را به سطح عمومی جامعه و فرهنگ نشر می‌داد. ایدئولوژی اسلامی به عنوان ساختار معنایی تنها می‌توانست توانایی خود در تولید معنا را با قطع پیوند عملی با ساختارهای معنایی دیگر چون لیبرالیسم، دموکراسی، تجدد و غرب‌گرایی عملی سازد. به این ترتیب، سخنگویان ایدئولوژی انقلاب اسلامی مجبور شدند برای حفظ معنادار بودن پیام‌های خود، به درون ابعاد اسطوره‌های زبان مذهبی پناه ببرند. در نتیجه، روح سحرآسای مذهب، گفتمان ایدئولوژی رایج را فراگرفت. دوران بسیج سیاسی دهه شصت که هم‌زمان با دوران بسیج جنگی بود، شاهد اوج گسترش گفتمان اسلام‌گرایی ایدئولوژیک گشت. اما در عمل کوشش برای کاربرد این ایدئولوژی در مصاف با مسائل و مشکلات عمومی، منجر به گسترس نوعی خلأ ارتباطی شد. ایدئولوژی انقلاب اسلامی نه تنها همهٔ گروه‌های غیرخودی (ناسیونالیست، لیبرال و دموکرات) را از دایرهٔ عرصه ارتباطی خویش حذف کرده و بیگانه می‌ساخت، بلکه توانایی پوشش دادن به هویت‌های قومی، مذهبی و محلی متعدد در کشور را نیز دارا نبود.

۲. جهانی شدن، دوران سازندگی و تعدیل در خودفهمی ایدئولوژیک

فرآیند جهانی شدن پس از فروپاشی نظام‌های بلوک شرق و اتحاد شوروی، شتاب بیشتری پیدا کرد. در ایران نیز کوشش‌هایی برای تطبیق با برخی از فرآیندهای جهانی شدن آغاز شد. یکی از مهمترین ابعاد این موضوع، حوزه سیاست اقتصادی بوده است. چنان که می‌دانیم با جهانی شدن فزایندهٔ فرآیندهای

اقتصادی، دیگر دولت‌های ملی قادر نیستند تا به شیوهٔ گذشته از عهدهٔ حل مسائل داخلی خود از طریق کنترل اقتصادی برآیند و یا همهٔ فرآیندهای اقتصادی داخلی را بر حسب تصمیم‌گیری‌های سیاسی تنظیم کنند. در ایران، توجه به فرآیند جهانی شدن و بازتعریف خودفهمی‌ها به نحوی واقع‌بینانه‌تر از خودفهمی‌های ایدئولوژیک دورهٔ اول انقلاب، از سال ۱۳۶۸ به بعد افزایش چشم‌گیری یافت. یکی از انگیزه‌های اصلی این چرخش در سیاست‌ها، ضرورت بازسازی کشور پس از جنگ و ترمیم وجهه و روابط خارجی ایران بود. در حقیقت، گروه کارگزاران سازندگی که حول آقای رفسنجانی گرد آمده بودند، در طرح نگرش جدید نقش عمده‌ای داشتند و از همین رو بین آنها و طبقه روحانی حاکم، به ویژه جامعهٔ روحانیت مبارز که نماینده خودفهمی ایدئولوژیک اولیه بوده است، اختلافاتی پدید آمد. لازمهٔ تحقق چرخش جدید و توجه به فرآیندهای جهانی شدن، تغییر در سیاست خارجی و تجدید نظر در سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی دولت بود. استدلال دولت در مقابل مجلس این بود که شرط لازم برای توسعه اقتصادی کشور، به ویژه در شرایط بعد از جنگ دوم خلیج فارسی، تجدید نظر در سیاست خارجی می‌باشد. در توجیه بحث تنش‌زدایی در روابط خارجی ایران نیز استدلال می‌شد که باید چهرهٔ قابل قبول و موجهی از ایران در نزد افکار عمومی جهان ترسیم شود. همهٔ این عناصر به ضرورت بازاندیشی در هویت و خودفهمی ایدئولوژیک گذشته اشاره داشت.

یکی دیگر از مسائل پیش روی دولت آن بود که چگونه می‌توان به بهترین شیوه، از مقتضیات جدید نظام بین‌المللی پس از پایان جنگ سرد و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و گسترش فرآیندهای جهانی شدن بهره‌برداری کرد. با توجه به اینکه ایران در طی سال‌های قبل با مشکلات اقتصادی مختلفی مواجه بود، بحث تشویق سرمایه‌گذاری خارجی در جهت ترویج و پیشبرد تحولات تکنولوژیک در کشور نیز ضرورت می‌یافت. به همین دلایل، بین دو جناح درگیر بر سر ماهیت برنامهٔ اول اقتصادی و جهت‌گیری‌های آن اختلاف نظر پدید آمد و مجلس شورای اسلامی تصویب آن برنامه را به مدت یک سال به تعویق انداخت. این در حالی بود که سازمان برنامه و بودجه از اصول آن برنامه در ارتباط

با فرآیندهای جهانی شدن دفاع می‌کرد. اختلاف نظر دیگر بین طرفین بر سر تعهدگرایی و تخصص‌گرایی نیز نشان از دو تعبیر راست سنتی و راست مدرن از خودفهمی و هویت سیاسی داشت. بر طبق استدلال جناح راست، تخصص‌گرایی موجب غرب‌گرایی، علم‌گرایی، گرایش‌های ضدارزشی و تهاجم فرهنگی و در نهایت، زوال هویت و خودفهمی اسلامی می‌شد. در مقابل، کارگزاران سازندگی استدلال می‌کردند که به منظور تأمین توسعه و پیشرفت اقتصادی، باید از انحصارگرایی و طرف نیروهای مختلف وفادار به اصول انقلاب پرهیز کرد و مشارکت سیاسی راگسترش داد. مواضع اصلی کارگزاران سازندگی و دولت آقای رفسنجانی، تأکید بر ضرورت توسعه تکنولوژیک، استقراض و استمداد از سرمایه‌های جهانی، تشویق سرمایه‌گذاری‌های بنیادی، ایجاد و گسترش ارتباط با نظام اقتصادی جهانی، گسترش صادرات و واردات، ایجاد مناطق آزاد تجاری، کاهش مقررات گمرکی، جلب سرمایه‌گذاری خارجی، تأمین آزادی‌های سیاسی در چارچوب قانون اساسی برای تشویق مشارکت همگانی، آزادی مطبوعات و میزانی از تساهل سیاسی بود. طبعاً چنین مواضعی در هویت و خودفهمی ایدئولوژیک اولیه، تجدید نظرهای اساسی را ایجاد می‌کرد.

۳. گفتمان دموکراتیک، خودفهمی‌ها و هویت‌های متکثر

به طور کلی، به نظر می‌رسد که ایدئولوژی انقلاب اسلامی با تأکید بر خودفهمی و هویت جدید، حتی در نسخهٔ تعدیل شدهٔ آن در دوران سازندگی، جهانی را ترسیم می‌کرد که در عمل وجود نداشت. شکاف و بیگانگی میان خودفهمی و هویت ترسیم شده در ایدئولوژی رایج و خودفهمی‌ها و هویت‌هایی که بعضاً تحت تأثیر فرآیندهای جهانی در حال گسترش بود، به تدریج ابعاد بحرانی به خود می‌گرفت. قبل از انتخابات ریاست جمهوری خرداد ۱۳۷۶، آقای خاتمی به عنوان سخنگوی بخشی از روشنفکران دینی و دانشگاهی و بیانگر برخی از خودفهمی‌ها و هویت‌های متکثر مذکور، کوشید تا اصلاحاتی در گفتمان ایدئولوژیک مسلط ایجاد کند تا ساختارهای ارتباطی رسمی را که تا آن زمان به روی دیگر گفتمان‌ها و خودفهمی‌ها بسته بود، بگشاید. برآیند این کوشش‌ها

عرضه خودفهمی و هویت نیم‌بند جدیدی بود که عناصری از دوران سازندگی را در بر داشت و همچنین، خودفهمی‌ها و هویت‌های متکثر در جامعه و متأثر از فرآیندهای جدید جهانی شدن را در بر می‌گرفت. آقای خاتمی با ارائه مفهوم **جامعه مدنی** در تبلیغات انتخاباتی خود و پس از خرداد ۱۳۷۶، فرآیندی برای گسترش حوزهٔ گفتمان عمومی به راه انداخت و به نحو محسوسی، گفتمان ایدئولوژیک و جزم‌گرایی رایج در حوزه هویت و خودفهمی عمومی را تعدیل کرد. مفهوم جامعهٔ مدنی ابزاری برای شناسایی هویت‌ها و خودفهمی‌های متکثر و مختلف موجود در جامعه بود. از سوی دیگر، **مفهوم گفت‌وگوی تمدن‌ها** نیز برای بازشناسی اهمیت و ایجاد هویتی تازه در سطح جهانی مطرح شد. هویت ایدئولوژیک رسمی، هم در داخل دچار محدودیت‌های اساسی شده بود و هم در خارج از کشور بازتابی ناخوشایند پیدا کرده بود.

در نتیجه طرح مفاهیم و گفتمان جدید راهی برای نوعی گفت‌وگوی سیاسی در سطح رسانه‌ها و مطبوعات گشود و به سرعت یک جنبش اپوزیسیون دموکراتیک شامل بخشی مرکب از روشنفکران و دانشجویان و طبقه متوسط جدید در پرتو آن شکل گرفت. گفتمان این جنبش که در روزنامه‌های مستقل منعکس می‌شد، برای ایدئولوژی و خودفهمی رایج در ایدئولوژیک مسلط، مخرب و اخلال‌آمیز به نظر می‌رسید. هر چند که در عمل واکنش‌های خشونت‌باری در مقابل گسترش این گفتمان صورت گرفت، اما با توسعه زبان و مفاهیم جدید، عرصه بر ایدئولوژی رسمی بسیار تنگ‌تر شد. خودفهمی و هویت تازه‌ای که در پرتو گفتمان جدید شکل گرفت، دارای عناصر متفاوتی است. شاید بتوان گفت که عناصر اصلی آن، عنصری منفی یعنی ضدیت با هویت‌سازی ایدئولوژیک و فراگیر بوده است. از سوی دیگر، عناصر هویت، فرهنگ و ناسیونالیسم ایرانی و نیز ضرورت ایجاد هماهنگی با فرهنگ‌ها و تمدن‌های زندهٔ جهان در تکوین آن نقش اساسی داشته‌اند. طبعاً طیف گسترده‌ای از هویت‌ها و خودفهمی‌های ملی، ملی ـ مذهبی و جهانی در اینجا یافت می‌شوند. به هر حال، زبان و گفتمان اپوزیسیون دموکراتیک در مقابل ایدئولوژی اسلامی، بر تکثر و پراکندگی هویت‌ها در متن نوعی هویت جامع ایرانی و

اسلامی تأکید داشته است. طرح اندیشه جامعهٔ مدنی، در واقع معطوف به شناسایی همین تکثر در خودفهمی‌ها و هویت‌ها بوده است؛ بدین سان که خودفهمی ایدئولوژیک و بسته و محدود گفتمان رسمی به نحو فزاینده‌ای با واقعیت فاصله گرفته بود و جای خود را به خودفهمی‌های وسیع‌تر و متکثر می‌داد. با این حال دست کم در برداشت رسمی از خودفهمی و هویت تداوم یافته و هر یک با مجموعه‌ای از نیروها در عرصهٔ قدرت سیاسی مرتبط شده است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در مرحلهٔ اخیر، شاهد نوعی ایدئولوژی‌زدایی از خودفهمی و هویت هستیم. اساساً هویت و خودفهمی‌ها امری سیال، چندپاره، ناتمام و متغیّر است. هویت‌ها و خودفهمی‌ها در مقابل غیریت‌ها یا دیگران شکل می‌گیرند. ایران در طول تاریخ در مقابل مقدونیان، اعراب، مغول‌ها، عثمانی‌ها، انگلیسی‌ها، روس‌ها و آمریکایی‌ها و یک بار نیز در مقابل کل تجدد جهانی شدهٔ غرب هویت یافت و خودفهمی پیدا کرد و هر بار نیز این هویت شکل و معنای خاص خود را داشته است. بنابراین، هویت ما بستگی به غیری دارد که در مقابل آن هویت خویش را می‌فهمیم و باز می‌شناسیم. در آغاز انقلاب، ایران در مقابل غرب، هویت و خودفهمی اسلامی به مفهومی ایدئولوژیک پیدا کرد. پس از آن، خودفهمی‌ها و هویت‌های سیاسی متکثر در مقابل هویت اسلامی ـ ایدئولوژیک انقلاب هویت یافتند. لاجرم نقش غیر در این هویت‌یابی‌ها به شیوه‌ای پیچیده انعکاس می‌یابد. در حال حاضر نیز در جهان سوم هویت‌یابی متأثر از واکنش به فرآیندهای جهانی شدن است. انواع ملی‌گرایی‌ها، بنیادگرایی‌ها و جنبش‌های احیاءگرا در مقابل این فرآیندها شکل گرفته‌اند. در شرایط خاص ایران، اکنون چنین به نظر می‌رسد که خودی که در قالب خودفهمی و هویت ایدئولوژیک شکل گرفته بود با توجه به دلایلی که اشاره شد، غیریتی یافته است که در مقابل آن خودفهمی و هویت تازه‌ای شکل می‌گیرد. از آنجا که غیر آن خود در تجدد غربی تشکیل می‌شد، فرآیندهای جهانی شدن اینک با گسترش همان تجدد در مقیاسی عظیم، در شکل‌گیری خودفهمی تازه نقش تعیین‌کننده یافته‌اند.

به نظر می‌رسد که تحولات سیاسی و گفتمانی نیمهٔ دوم دههٔ ۱۳۷۰، دست کم برخی از شرایط لازم برای تشکیل خودفهمی و هویت سیاسی در مفهوم **سیاست نرمال** را به ارمغان آورده باشد. در این گفتمان بر اهمیت تکثرگرایی، قانون‌گرایی و حقوق مدنی تأکید می‌شود. اگر وحدت‌گرایی ایدئولوژیکی که در آغاز انقلاب سبب خودفهمی و هویت اسلامی شده بود، نیازمند تأسیس یک هویت فراگیر در قالب اسلام بود، اینک نیز کثرت‌گرایی لازم برای پذیرش خودفهمی‌ها و هویت‌های گوناگون، نیازمند بستر مشترک و متنوع‌تری می‌باشد. در این معنا، چارچوب‌های سیاسی، پیشینهٔ تاریخی و فرهنگی، فرهنگ و زبان فارسی همراه با تعلقات حساس و گاه شکنندهٔ اقلیت‌ها و گروه‌های قومی وزبانی و مذهبی دست به دست یکدیگر می‌دهند و حداقلی از هویت ملی ایجاد می‌کنند.

تکثر و پراکندگی در خودفهمی‌ها و هویت‌ها تنها از نقطه نظر ایدئولوژی‌های وحدت‌گرا به معنی بحران در هویت تلقی می‌شوند. تمام ایدئولوژی‌هایی که به شیوه‌ای غیردموکراتیک در پی ایجاد شالودهٔ هویت واحدی بر حول ارزش‌ها، آرمان‌ها، ملیت‌ها، نژادها و غیره بوده‌اند، موجد دوگانگی و تفکیک خودی وبیگانه شده‌اند. در مقابل، از نقطه نظر دموکراتیک، تکثر و پراکندگی در هویت‌ها به معنی بحران هویت نیست؛ بلکه بحران ایدئولوژی هویت‌ساز است. چنان که اشاره شد، در غیاب ایدئولوژی‌های هویت‌ساز و فراگیر، هویت‌ها و خودفهمی‌ها همواره سیال، متحول و ناتمام‌اند و در مقابل اغیار مختلف شکل می‌گیرند و تحول می‌یابند.

و سرانجام آنکه، هویت ملی ایران شالوده مرکزی و واحدی ندارد؛ بلکه همچون موزائیکی است که عوامل مختلف از تاریخ و فرهنگ ایرانی، مذهب اسلام و تشیع، فرهنگ و تمدن مدرن و فرآیندهای جهانی شدن در شکل‌گیری آن مؤثر بوده‌اند.

۳۵
ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران

مقدمه

استدلال کلی ما در این مقاله آن است که هویت‌های خالص مفاهیمی موهومند که اغلب بواسطه ایدئولوژیهای کلی‌پرداز عصر مدرن عنوان شده‌اند؛ به سخن دیگر ایدئولوژیهای مورد نظر در پی خالص‌سازی هویت قومی، ملی، مذهبی و غیره برآمده‌اند اما از چشم‌اندازی غیرایدئولوژیک و یا از چشم‌انداز دیالکتیک تاریخی هویت‌ها همواره ناخالص، مرکب، آمیخته، ناتمام، سیال، گذرا و در حال بازسازی هستند و بوسیله آن در قالب غیر تصور می‌شود و تعیّن و تشخّص می‌یابند. انواع ناسیونالیسم‌ها در عصر مدرن در پی برجسته‌سازی بخشی از هویت چندبخشی و چندپارهٔ مردم برآمده‌اند و خصلت موزائیک‌گونه هویت‌های اجتماعی را انکار کرده‌اند. خالص‌سازی هویت جزئی از پروژه‌های ایدئولوژیک بوده است؛ در مقابل انکار چنین پروژه‌هایی به معنای بازشناسی ناخالصی و ترکیب و چندوجهی بودن کنترل‌ناپذیر هویت‌ها خواهد بود. از چشم‌انداز دیالکتیک تاریخی ملیت‌ها و اقوام به عنوان پدیده‌هایی اجتماعی، همچون پدیده‌های دیگر مقولاتی انضمامی، چندبعدی و مرکب‌اند. اصل همیشگی حاکم بر روابط فرهنگ‌ها، تمدنها و مذاهب، اصل ترکیب دیالکتیکی است. از این رو تصور هر گونه هویتی به عنوان مقوله‌ای یکدست، خودمختار، ناب و خالص تصوری غیرتاریخی است؛ به عبارت دیگر چنین تصوری تنها تصوری ایدئولوژیک است که در مقام بازسازی و تجدید هویت‌ها برمی‌آید. داعیه

خلوص فرهنگی، زبانی، ملی، مذهبی و قومی محصول آگاهی کاذبی است که بواسطهٔ ایدئولوژیهای کلی‌پرداز جدید مطرح شده است. از این چشم‌انداز هویت تمدنی یا فرهنگی یا نژادی یا قومی ناب و خالص واقعیت تاریخی ندارد بلکه برساخته‌ای ایدئولوژیک است. بهمان اندازه که داعیه خلوص نژاد واهـی است داعیه یکپارچگی و انسجام فرهنگ، دین و قومیت و تمدن نیز موهوم است. قرن بیستم شاهد پیدایش انواع ایدئولوژیهای هویتساز بود. سوسیالیسم کـوشید بـا ایجاد چارچوبهای تازه‌ای برای خودفهمی و هویت‌بخشی، به کردارها و زندگی سیاسی و اجتماعی مردمان تحت سیطرهٔ خود معنا و شکل ببخشد. هـمچنین فاشیسم در پی ایجاد هویت‌ها، خودفهمی‌ها و کردارهای اجتماعی خاص خود بود. بنیادگرایی‌های مذهبی نیز کوشیده‌انـد، انسـانهای مکـتبی خـاص خـود را بسازند؛ همچنانکه ایدئولوژیهای ناسیونالیستی در همه جا در پی حذف حواشی و تقویت مرکز برآمده‌اند.

همه ایدئولوژیها چون غیریت‌پردازند، هویت‌ساز نیز هستند. در سایهٔ همین ایدئولوژیها بوده است که خودفهمی‌ها و هویت‌های قـومی، مـلی، مـذهبی و زبانی شدت یافته است. ایجاد هر هویتی در عین حال به مـعنی ایـجاد مـرز و حصری است. در نهایت هویت همچون خانهٔ دربسته‌ای تصور می‌شود که اغیار را در آن راهی نیست. از لحاظ زمینهٔ تاریخی تجدد چون به یک مـعنا هـمگان را بی‌خانمان می‌سازد، همگان را دچار نوعی دلتنگی برای گذشته می‌سازد که تنها در یک بعد یا بخش ایدئولوژیک خاص تبلور می‌یابد و یا ایده‌آلیزه می‌شود. به این معنا خودیابی و بازگشت به خویشتن به معنی بازگشت به گذشته‌ای مشـخص نیست بلکه معنای آن تأسیس خود و خویشتن جدید است که البته نـیازمند آن است تا غیر و دشمنی از آن خود بیابد و بسازد و در مقابله با آن غیر به خود هویت ببخشد.[1] در عصر جهانی شدن، تمدن مدرن غرب غیر و دشمن مشترک بسیاری از ایدئولوژیهای هویت‌پرداز بوده است. در حالی که از چشـم‌انـداز دیـالکتیک تاریخی هویت‌ها هیچگاه قطعی و نهایی نمی‌شوند و همواره در حال دگرگونی

1. Cf. Madan Sarup, ***Identity, culture and the Postmodern World.*** Edinburg, 1996.

هستند و موزائیک‌وار در هم می‌آمیزند و ترکیبات پیچیده‌ای ایجاد می‌کنند، ایدئولوژیها در پی انسان ناب، **انسان جدید شورایی**، انسان صهیونیستی ناب، ایرانی ناب، مسلمان ناب و جز آن هستند. به سخن دیگر هویت‌سازیها و غیرسازیها محصول ساختارهای قدرت گفتمانی‌اند که هر زمان ضلعی از منشور پیچیدهٔ هویت را به زیان اضلاع دیگر برجسته می‌سازند. قرن بیستم به عنوان قرن ایدئولوژیها عصر هویت‌سازیهای پررنگ و دشمن‌تراشیهای بزرگ بود. ایدئولوژیهای مدرن همچون مذاهب دوران گذشته با تصویر شبکهٔ پیچیده‌ای از خطوط هویت‌بخش و غیرساز، به قالب‌بندی انسانها پرداخته‌اند. تفاوت‌های طبیعی، جغرافیایی، مذهبی، فرهنگی، عقیدتی، ملی و غیره وقتی ایدئولوژیک می‌شوند که از آنها دوست و دشمن ساخته شود. هویت‌های اجتماعی اموری ذاتی نیستند بلکه در فرآیند جامعه ساخته می‌شوند. هیچ انسانی ذاتاً مسیحی یا مسلمان، مدرن یا سنتی و ایرانی یا رومی نیست. بعلاوه هویت‌ها وقتی هم ساخته شوند برخلاف انتظار ساختار قدرت گفتمانی، یکپارچه، بی‌تناقض و یکدست نیستند، و وجوه دیگر در کنار وجه بزرگ شده تداوم می‌یابند. بطور خلاصه هویت‌ها فرآوردهٔ دستگاه‌های گفتمانی هویت‌بخشند.[۱]

به طور خلاصه میان ایدئولوژی و هویت‌سازی پیوندی تعیین‌کننده نهفته است. ایدئولوژیهای مختلف به عنوان دستگاههای گفتمانی، از مدرنیسم گرفته تا سنتگرایی، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، بنیادگرایی و غیره بر خلاف منطق

---

۱. یکی از دعاوی اصلی اندیشمندان پساساختگرا، نفی سراسری یگانگی و انسجام هویت فردی است. بر اساس استدلال آنها، سوژه از چندین سوژهٔ تودرتو و متعارض ساخته شده است. بر طبق تحلیل ژاک لاکان، روانکاو فرانسوی، ناخودآگاه فرد بیانگر سوژهٔ چندپاره‌ای است که هویتی متکثر و تغییرپذیر دارد. در واقع امر سوژه چندپاره و هویت چندگانه است در حالی که ایدئولوژی این حقیقت را از سوژهٔ آگاه پنهان می‌سازد و در نتیجه، وی احساس کلیت و وحدت و هویت یگانه پیدا می‌کند. از این دیدگاه نه تنها سوژه چندپاره است بلکه تولید آن اساساً بستگی به کاربرد زبان دارد. ورود به عالم زبان شرط خودآگاهی و خودفهمی است و در طی همین فرآیند است که ناخودآگاه تأسیس می‌شود.

دیالکتیک تاریخی در پی تأسیس هویتی خالی از تعارض یکپارچه و ناب و خالص بوده‌اند. شرایطی که به تولید ایدئولوژی می‌انجامد، در تولید هویت و غیریت نقش اساسی دارد. شیفتگی اخیری که نسبت به ضرورت تعیین هویت پیدا شده است خود حاکی از احساس خطری است که هویت‌های شکل گرفتهٔ پیشین را تهدید می‌کند. بطور کلی در شرایط احساس خطر، اضطرار و بحران فرآیند هویت‌سازی تشدید می‌شود. در مقابل گفتمان یکسان‌ساز انسانیت و اومانیسم گفتمانهای هویت‌بخش گوناگون قد علم می‌کنند. روی هم رفته احساس خطر و دلتنگی، ترس از جهانی شدن تمدن غرب و شرایط جامعهٔ توده‌ای و احساس بی‌سرزمینی در ظهور ایدئولوژیها و گفتمانهای هویت‌ساز نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند.

اینک در پرتو مفاهیم و مطالب نظری بالا به تحلیل رابطه ایدئولوژی و هویت در ایران قرن بیستم و چگونگی تشکیل و تقویت اجزایی از هویت چندوجهی مردم ایران بوسیله ساختارهای گفتمانی و ایدئولوژیک می‌پردازیم. در اینجا نخست نشان می‌دهیم که مردم ایران قبل از ظهور گفتمان تجدد و ایدئولوژیهای مدرن و دستگاههای دولتی هویت‌بخش هویتی چندپارچه و چند پاره وچندگانه داشتند. سپس توضیح خواهیم داد که چگونه نخست ایدئولوژی یا گفتمان مدرنیسم پهلوی و سپس ایدئولوژی سنتگرای تجددستیز جمهوری اسلامی هر یک کوشیدند بر حسب مفروضات خود به بازسازی، یکسان‌سازی و یکدست‌سازی هویت مردم ایران بپردازند. در بخش پایانی هم نشان می‌دهیم که چگونه با افول ایدئولوژی سنتگرایی و ناکامی نسبی آن در تشکیل هویتی ایدئولوژیک، انواع هویت‌ها در حال حاضر در فرآیند احیا و گسترش هستند.

چنانکه اشاره کردیم، هویت‌های کلی در پرتو گفتمانهای سیاسی مسلط تعیّن می‌یابند. هر گفتمانی هویت و خودفهمی‌های فردی و جمعی را به شیوهٔ ویژه‌ای تعریف می‌کند. از این رو فهم هویت‌های عام و تحول در آنها نیازمند تحلیل گفتمانهای مسلط است. در ایران در قرن بیستم دو گفتمان سیاسی هر یک در

دوران خود در پی یکسان‌سازی هویت عمومی بوده‌اند. مدرنیسم دوران مشروطیت و عصر پهلوی در پی تشدید هویت تک‌شالوده‌ای ایرانی مدرن برآمد. برعکس پس از انقلاب اسلامی، ایدئولوژی سنتگرایی اسلامی مسلط از طریق دستگاههای سلطهٔ ایدئولوژیک خود در پی بازسازی هویتی اسلامی ـ ایدئولوژیک بوده است. هر دو گفتمان مورد نظر به دلایلی که مجال طرح آنها در اینجا نیست در متن دغدغه‌های عصر تجدد و یا در واکنش به آنها پدید آمده‌اند و به عنوان ایدئولوژیهای سراسری خواستار تأسیس هویتی سراسری و عمومی در سطح جامعه بوده‌اند. برعکس در دوران قاجار که بطور کلی می‌توان ازآن به عنوان عصر ماقبل مدرن سخن گفت، نوع گفتمان مسلط یعنی گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی خواستار ایجاد هویتی سراسری نبود بلکه وجود هویت‌های پراکنده و متنوع قومی، قبیله‌ای، فرهنگی، مذهبی، محلی و غیره خود در استقرار گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی نقش اساسی داشت.

پاتریمونیالیسم سنتی و هویت‌های پراکنده

چنانکه اشاره شد پاتریمونیالیسم سنتی گفتمان سیاسی مسلط در ایران پیش از ظهور فشارها و فرآیندهای برخاسته از تجدد غربی بود که نهایتاً در قالب جنبش اصلاحات دوران قاجار و نهضت مشروطیت تجلی نمودند. گفتمان پاتریمونیالیسم قاجار گفتمان سلطنتی ـ مذهبی خاصی بود که با توجه به اجزاء تشکیل‌دهندهٔ طبقه حاکمه در آن عصر یعنی ایل قاجار، دربار سلطنتی، اشراف درباری و روحانیت صاحب قدرت تکوین یافته بود. از چشم‌انداز مقوله هویت، مفهوم رعیت مهمترین مقوله یا شالودهٔ هویت به شمار می‌رفت. بااین حال مفهوم رعیت بیشتر جنبه غیرایجابی داشت زیرا در درون آن انواع هویت‌های پراکنده، موجود و متصور بود و در عین حال هیچیک از اهمیت ایدئولوژیکی برخوردار نبود. دلیل اصلی این وضع را باید در این نکته دید که گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی اساساً بر صرف اقتدار مطلق و اطاعت مطلقه به شیوه‌ای پدرسالارانه ویا شبه‌تئوکراتیک تأکید می‌گذاشت. از این رو رعیت، چیز یا کس دیگری جز مطیع مطلق نبود و از حیث سیاسی هویت یا هویت‌های دیگرش

اهمیتی نداشت. از آنجایی که فرهنگ پاتریمونیالیستی توانایی اتباع برای زندگی مدنی و جمعی را به حداقل کاهش می‌داد، نیازی نیز به هویت‌های جمعی و عام وجود نداشت. بعدها در اندیشه نخستین روشنفکران ایران در اواخر قرن ۱۹ بود که در مقابل مفهوم رعیت از مفهوم ملت ایران به عنوان هویتی جدید سخن به میان آمد.

چنانکه اشاره شد میان پاتریمونیالیسم سنتی و پراکندگی در هویت‌ها پیوند نزدیکی برقرار بود. در غیاب ایدئولوژی به معنای مدرن تعدد و پراکندگی در هویت از حیث قومی ـ فرهنگی، مذهبی، زبانی و غیره تداوم داشت. طبعاً تنوع جغرافیایی و قومی در پراکندگی و تنوع در هویت‌ها مؤثر بود. شرایط جغرافیایی سرزمین ایران از دیرباز موجب پیدایش جماعات نسبتاً دورافتاده و پراکنده و در خود فروبسته‌ای شده بود. در عین حال تاریخ ایران شاهد حملات اقوام و قبائل مختلف و ترکیب آنها با اقوام ایرانی بوده است. همچنین در قرن نوزدهم حدود نیمی از جمعیت ایران را ایلات و عشایر تشکیل می‌دادند. ترکیب پیچیده قومی جمعیت ایران حاصل حضور گروههای قومی عمده‌ای بویژه فارس‌ها، ترکها، کردها، گیلکها، اعراب، ارمنیها، یهودیها، ترکمانها و بلوچها بود.[۱] بعلاوه بخش عمده‌ای از زندگی اجتماعی در قالب سازمانهای خویشاوندی ایلی و عشیره‌ای ادامه داشت. سازمان اجتماعی ایلی و عشیره موجب تداوم احساس هویت ایلی و تعلق به عشیره می‌شد و این خود از پیدایش هویت گسترده در سطح ملی جلوگیری می‌کرد. یکی از شیوه‌های رایج ساختار قدرت پاتریمونیال در ایران نقل وانتقال ایلات و عشایر و جابجایی مستمر آنها و در نتیجه ایجاد پراکندگی بیشتر و بیشتر و شعبات فزاینده‌ای از ایلات و عشایر بود.[۲] تنوع مذهبی جمعیت ایران نیز همواره چشم‌گیر بوده است. گرچه سیاست‌های صفویان موجب گسترش جمعیت شیعه‌مذهب و نقصان اهل سنت و جماعت گردید، با این حال ترکیب و تنوع مذهبی (شیعه، سنّی، مسیحی، یهودی، زرتشتی و غیره) تا حدی در

۱. چارلز عیسوی، *تاریخ اقتصاد ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، گستره، ۱۳۶۲.

۲. ر. ک. امان اللهی بهاروند، *کوچ‌نشینی در ایران*، آگاه، ۱۳۶۷.

پراکنده‌سازی هویت همچنان مؤثر بود. همچنین با توجه به ترکیب وتنوع پیچیده ساختار قومی، تنوع زبانی و فرهنگی چشمگیری وجود داشت که باز هم بر پراکندگی هویت اجتماعی می‌افزود. تکلم به زبانهای فارسی، ترکی، کردی، ترکمنی، عربی، عبری وارمنی و نیز وجود لهجه‌های مختلف در برخی زبانها خود نمود دیگری از پراکندگی در هویت بود. بطور کلی هویت‌های پاره پاره اجتماعی و قومی و دینی و زبانی هم به تداوم ساختار قدرت پاتریمونیالی کمک می‌کرد و هم بواسطه آن ساختار تداوم می‌یافت. بعلاوه قطعات تشکیل‌دهندهٔ جامعه ایرانی همواره در حال ستیز و کشمکش بودند. بویژه ایلات و عشایر همواره در حال نزاع و رقابت و درگیری به سر می‌بردند. حتی فرقه‌های مذهبی و صوفیانه در محلات مختلف شهرها با یکدیگر در کشاکش بودند. اختلاف و نزاع شیعه و سنی به عنوان دو گروه مذهبی بزرگ یکی از ابعاد اصلی کشمکش‌های اجتماعی را تشکیل می‌داد. هر چند هر دو گروه نیز در درون خود بواسطه عوامل مختلف دچار پراکندگی و تنوع بودند. بدین سان پراکندگی در هویت و در خود فروبستگی جماعات و فقدان علقه‌های همبستگی در فراسوی هویت‌های محدود و کوچک ویژگی اصلی جامعه ایران در دوران سلطه پاتریمونیالی بود.[1] در یک کلام هویت‌های خرد و ریز و قطعه قطعه و پراکنده ویژگی برجستهٔ جامعه ایران بود و در غیاب یک ایدئولوژی هویت‌بخش سراسری و یکسان‌ساز، به تداوم ساختار قدرت پاتریمونیالی کمک می‌کرد. تنها در عصر مشروطیت و دوران پهلوی بود که گفتمان لازم برای شکل‌گیری هویت سراسری در چارچوب مفهوم ملت ایرانی فراهم آمد.

مدرنیسم پهلوی و هویت ملت ایرانی

گفتمان مدرنیسم پهلوی با تأکید بر مضامینی چون توسعه و نوسازی به شیوهٔ اروپایی، ناسیونالیسم ایرانی، مدرنیسم فرهنگی، عقلانیت مدرنیستی،

---

۱. ر.ک. ان لمبتون، *نگاهی به جامعهٔ اسلامی در ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، نشر مولی، ۱۳۶۰.

سکیولاریسم و جز آن، در پی تأسیس هویت سراسری برای **ملت ایران** و تضعیف هویت‌های پراکنده و پاره پارهٔ دوران پیش بود. چنین هویتی طبعاً می‌بایست در درون چارچوب **دولت ملی مدرن** شکل بگیرد. ناسیونالیسم ایرانی به عنوان هویتی فراگیر می‌بایست بر فراز همه هویت‌های مادون ملی گسترش یابد. طبعاً پیشینهٔ گفتمان مدرنیسم به این معنا به اندیشه‌های نخستین نسل روشنفکران ایرانی در اواخر سده نوزدهم باز می‌گردد که ستایشگر تجربهٔ دولت ملی در اروپا بودند. هم آنان بودند که مفهوم ملت را در معنای مدرن اروپایی آن به تدریج جانشین مفهوم سنتی **رعایا** ساختند. از جمله پیشگامان در این حوزه بویژه باید از آخوندزاده، طالبوف و آقاخان کرمانی نام برد. در این گفتمان زبان فارسی به عنوان رشته پیوند ملت ایرانی در طی تاریخ اهمیت خاصی پیدا می‌کرد. در همین رابطه طبعاً تاریخ پیش از اسلام ایران نیز از چشم‌انداز گسترش هویت ایرانی در مقابل دیگر هویت‌ها در مرکز توجه روشنفکران قرار گرفت و در عوض تجربه تاریخی ایران در دوران پس از اسلام تحقیر شد.[1] روشنفکران نسل اول به درجات مختلف بر ضرورت زدودن هویت ایرانی از زنگارهایی که آن را در طی تاریخ فرا گرفته است، تأکید گذاشتند. زبان فارسی، نژاد آریایی و مذهب زرتشت در نزد برخی روشنفکران تندروتر سه پایهٔ اصلی هویت از دست رفته ملت ایران به شمار می‌آمدند. سرزمین ایران نیز طبعاً چارچوبه جغرافیایی طبیعی هویت ملی ایرانیان را تشکیل می‌داد. در گفتمان هویت ملی هر ایرانی در هر گوشهٔ دور افتاده‌ای از این سرزمین باید با ایرانی دیگر در گوشهٔ دور افتادهٔ دیگری احساس همبستگی و هویت کند و در عین حال با همسایگان نزدیک خود در فراسوی مرزهای ملی احساس بیگانگی داشته باشد. در این میان باید همه تعلقات هویت‌بخش دیگر رنگ ببازند و یا بی‌معنا شوند. در نتیجه اقوام مختلف ساکن در سرزمین ایران همگی **ایرانی** به شمار می‌آیند و هویت‌های دیگرشان از حیث تعلق ملی بی‌اعتبار می‌شود.

مدرنیسم پهلوی در پرتو چنین گفتمان روشنفکرانه‌ای تکوین یافت که پیش

---

۱. ر.ک. فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، نشر پیام، ۱۳۵۷.

و پس از انقلاب مشروطه در فضای فکری ایران طنین‌انداز شده بود. یکی از عناصر هسته‌ای گفتمان روشنفکری و مدرنیسم پهلوی ناسیونالیسم ایرانی یعنی کوشش برای برقراری هویت ملی ایرانی در سراسر جامعه پرتکثر ایران بود. طبعاً از چشم‌اندازی وسیع‌تر ناسیونالیسم ایرانی خود جزئی از طرح کلی‌تر تجدد و ترقی ایران به شمار می‌رفت که از جانب اکثریت روشنفکران ایرانی در طی سالهای جنگ جهانی نخست پیگیری می‌شد. هدف بسیاری از این روشنفکران احیای فرهنگ و زبان و هویت ایرانی به مفهوم خاص آن بود. از این رو از میراث فرهنگی ایران باستان و ادبیات فارسی ستایش می‌شود و همچنین بر ریشهٔ آریایی نژاد ایرانی تأکید گذاشته می‌شود. در مقابل بخش اسلامی تاریخ و تجربه تاریخی ایران تحقیر می‌گردد. به سخن دیگر ملیت و هویت ملی در مقابل اسلام و هویت اسلامی کانون گفتمان مدرنیسم روشنفکران عصر پهلوی را تشکیل می‌دهد.[1] از همین رو بر ضرورت گسترش زبان فارسی در سراسر کشور و در بین همه اقوام ساکن در ایران انگشت گذاشته می‌شود. یکی از متون رسمی در این زمینه نطق محمد علی فروغی در مراسم تاجگذاری رضا شاه بود که آشکارا بر تداوم هویت ایرانی و ملیت ایرانی در طی تاریخ طولانی این کشور تأکید گذاشت. در همین جهت کلی اقدامات و سیاستهای لازم برای تحکیم هویت ملی ایران (از جمله تغییر تقویم، ترویج واژگان فارسی، سرمایه‌گذاری در پژوهش در تاریخ و ادبیات ایران و غیره) صورت گرفت. آنچه از لحاظ تاریخی و فرهنگی غیرایرانی به شمار می‌آمد، رسماً نفی می‌شد و قدرت دولتی در جهت پیشبرد گفتمان ناسیونالیستی جدید از هر سو به کار می‌افتاد. به سخن دیگر این گفتمان مبنای اصلی ایدئولوژی سیاسی دولت پهلوی را تشکیل می‌داد. می‌بایست به یاری قدرت و ایدئولوژی دولتی هویت یکپارچه‌ای به نام ملیت ایرانی از درون خرده‌ریزه‌های هویتی موجود و بر فراز آنها تشکیل شود. به سخن دیگر میان آنچه در آئینه ایدئولوژی رسمی به عنوان ایده‌آل ظاهر می‌شد با آنچه در صحنه موجود جامعه مشهود بود، طبعاً تفاوت آشکاری وجود داشت. در این ایده‌آل

۱. ر.ک. به ریچارد کاتم، *ناسیونالیسم در ایران*، انتشارات کویر، ۱۳۷۱.

همه تفاوتهای هویت‌بخش پیشین می‌بایست در درون هویتی یگانه ویکپارچه ادغام شوند. به طور خلاصه کوشش در راه تشکیل ملت و ملیت و هویت ملی در ایران در عصر پهلوی بر اساس گسترش زبان فارسی واحیاء تاریخ و هویت تاریخی ایران و تجدید فرهنگ کهن، ساختار هویتی تازه‌ای در جامعه ایران فراهم می‌آورد که بدین شیوه پیشینه‌ای در گذشته نداشت و عناصر و اجزاء ناهمخوان و ناجور با چنین ساختاری را بیرون می‌افکند و ناچیز می‌شمرد. طبعاً هویت اسلامی یکی از همین عناصر و اجزاء به شمار می‌آمد. تکیه‌گاه تاریخی هویت ایرانی جدید نیز در کلیت تمدن ایرانی جستجو می‌شد.

گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک و هویت اسلامی

سنتگرایی ایدئولوژیک در واکنش به مدرنیسم پهلوی پیدا شد و توسط برخی روشنفکران مذهبی و روحانیون به عنوان ضد گفتمانِ مدرنیسم مطرح گردید. از لحاظ اجتماعی سنتگرایی ایدئولوژیک بازتاب علائق و ارزشهای طبقات-رو به افول جامعهٔ سنتی بود که از فرآیند نوسازی به سبک غربی آسیب‌هایی دیده بودند. از سوی دیگر پیدایش جامعهٔ توده‌ای بواسطه نوسازی در عصر پهلوی زمینه مساعدی برای پذیرش و گسترش سنت‌گرایی ایدئولوژیک فراهم می‌ساخت. روی هم رفته این گفتمان فرآوردهٔ فشارهای تجدد و زوال جامعه سنتی بود که احساسی از ترس و ناامنی در بین شئون و طبقات سنتی ایجاد می‌کرد. سنت‌گرایی ایدئولوژیک جهان مدرن و شیوهٔ زندگی دموکراتیک را به عنوان غیر و دشمن اصلی خود قلمداد کرده و به مظاهر مختلف تجدد غربی از جمله ناسیونالیسم تاخته است.[1] هدف اصلی این گفتمان در حوزهٔ هویت، گسترش بخشیدن سراسری به پاره‌هویت اسلامی و تحقیر یا تضعیف هویت ملی به مفهوم مورد نظر در مدرنیسم پهلوی بوده است. تفسیر خاص آن نیز از هویت اسلامی فرد زمینه کوشش برای ایجاد مسلمانی مطیع و تابع اقتدار روحانیت را

---

۱. برای تفصیل بیشتر ر. ک. به کتاب نگارنده: ***دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی***، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۱۲۷-۱۱۷.

فراهم ساخته است. از سوی دیگر نفس تأسیس حکومت جمهوری اسلامی در معنای شیعی آن یعنی بر طبق نظریهٔسیاسی تشیع متضمن فرض وحدت و یگانگی در هویت اسلامی و نفی و انکار انواع دیگر هویت‌های موجود بوده است. بدین سان همان کاری که گفتمان افراطی ناسیونالیسم مدرنیستی برخی روشنفکران در عصر مشروطیت وپهلوی با هویت اجتماعی می‌کرد اینک گفتمان سنتگرایی به شیوهٔ دیگری انجام می‌داد. بعلاوه پس از آنکه سنتگرایی ایدئولوژیک به عنوان گفتمان مسلط قدرت دولتی را تقریباً به شیوه‌ای سراسری تسخیر کرد، با بهره‌گیری از ابزارهای قدرت و دستگاههای ایدئولوژیک خود سیاست‌ها و اقدامات مختلفی در جهت اسلامی کردن سراسری جامعه، تهذیب اخلاقی و فرهنگی، سامان دادن به شیوهٔ زندگی عمومی و خصوصی بر حسب ارزشهای ایدئولوژیک خود و بسط هویت اسلامی در حوزه‌های مختلف فرهنگ و اجتماع به کار گرفت. بدین سان سنتگرایی ایدئولوژیک با کوشش در راه احیای سنت‌های اسلامی وشیعی در مقابل گرایش‌های جهان مدرن و هویت‌های ملی و غیردینی جدید، از انضباط اجتماعی، وحدت و یکسان‌سازی فرهنگی و همنوایی فکری و اجتماعی در قالب هویت سراسری مورد نظر خود حمایت کرده است. گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک کوشیده است تا انسان و جامعه را به شیوه‌ای ضدلیبرالی بر اساس ارزش‌های سنتی و دینی تعریف و بازسازی کند. اقدامات مختلفی از قبیل برقراری پوشش اجباری برای زنان، نظارت و کنترل بر مدارس و آموزشگاهها، گزینش ایدئولوژیک کارگزاران و کارمندان عمومی، بازخوانی تاریخ بر حسب علائق ایدئولوژیک، نفی و منع ایدئولوژیها و گرایشهای فکری غیراسلامی، و غیره کوشش‌های مختلفی در راه یکسان‌سازی هویت اجتماعی سراسری در قالب ایدئولوژیک و نفی و انکار تنوعات هویتی موجود به شمار می‌روند. بر طبق ایدئولوژی انقلابی، هویت اسلامی در تقابل با غیرِآن یعنی غرب تعیّن خاص خود راپیدا می‌کند. از این رو تداوم کشمکش نظری با غرب یا غرب‌ستیزی لازمه تداوم هویت برساخته ایدئولوژی انقلاب اسلامی بوده است.

با این حال خودفهمی و هویت ایدئولوژیکی که پس از انقلاب دستگاههای

فکری و ایدئولوژیک دولتی در پی تأسیس و بسط آن بوده‌اند، مواجه با محدودیت‌های اساسی در راه پیشرفت خود بوده است. از این رو می‌توان مراحلی را در گفتمان ایدئولوژیک هویت‌پرداز در تاریخ جمهوری اسلامی مشخص کرد. مرحله اول که همان مرحله اساسی در تأسیس هویت سراسری اسلامی به شیوه‌ای ایدئولوژیک است، در دهۀ اول انقلاب و دوران جنگ تداوم یافت. در مرحلۀ دوم از اواخر دهۀ ۱۳۶۰ تا اواسط دهۀ ۱۳۷۰ برخی تحولات گفتمانی به منظور بازاندیشی در ایدئولوژی مستقر در دوره اول صورت پذیرفت. سرانجام در مرحلۀ سوم که می‌توان آغاز آن را از سال ۱۳۷۶ در نظر گرفت، هویت اسلامی در مفهوم ایدئولوژیک آن دچار بحران اساسی شده و در خلأ فزایندۀ ناشی از زوال آن شمار کثیری از هویت‌های غیرایدئولوژیک در حال گسترش بوده و فعلیت آشکارتری یافته‌اند.

چنانکه در بالا اشاره شد در مرحله اول، ایدئولوژی انقلاب اسلامی پس از قبضه کامل قدرت دولتی بوسیله گروههای اسلام‌گرا و روحانیت و حذف گروهها و گرایشهای غیراسلامی یا غیربنیادگرا از عرصه قدرت دولتی، با کاربرد دستگاههای ایدئولوژیک دولتی به القاء هویت و خودفهمی اسلامی در معنای ایدئولوژیک و سیاسی آن در مقیاس گسترده دست زد و مفاهیمی چون ملت مسلمان، امت اسلامی، جمهوری اسلامی، وحدت امت و غیره به عنوان چارچوب اصلی هویت‌بخشی مطرح شدند. طبعاً در نتیجه، عرصۀ عمومی برای تجلی هویت‌ها و خودفهمی‌های دیگر هر چه تنگ‌تر می‌شد. هویت‌سازی اسلامی بویژه در قالب اصول مرام‌نامۀ حزب جمهوری اسلامی به عنوان حزب مسلط شکل می‌گرفت. با بسط فرمالیسم مذهبی در عرصه عمومی و سیاسی و در سطح ادارات دولتی، مدارس، دانشگاهها، کارخانه‌ها و دیگر مراکز عمومی کوشش در راه هویت‌سازی اسلامی و گسترش خودفهمی مذهبی ـ سیاسی، هدف اصلی سیاست عمومی واجتماعی حزب جمهوری اسلامی و حکومت اسلامی به طور کلی شد. طبعاً در این میان تاریخ و فرهنگ و ادبیات و زبان ومیراث تمدن ایرانی به معنایی که در عصر پهلوی به عنوان عناصر اصلی ملیت و هویت ملی مورد تأکید واقع شده بود، آشکار و پنهان مورد تحقیر قرار

می‌گرفت. در واقع فرهنگ روحانیت و تشیع بواسطه تسلط بر قدرت دولتی بدین سان در سطح عمومی جامعه و فرهنگ انتشار می‌یافت. در تکوین گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک طبعاً نهایت استفاده از مخازن سمبلیک مذهب شیعه و تاریخ تشیع و فکر شیعی به عمل آمده است.

برخی از زمینه‌های زوال تدریجی هویت و خودفهمی سراسری ایدئولوژیک اسلامی به معنای بالا در دوران بعد از جنگ شکل گرفت. در دوران سازندگی کوشش‌هایی برای تطبیق با دست کم برخی از فرآیندهای جهانی صورت پذیرفت. بویژه در حوزه سیاست‌های اقتصادی چرخش چشمگیری رخ داد. یکی از انگیزه‌های اصلی در این چرخش ضرورت بازسازی کشور پس از جنگ و ترمیم وجههٔ بین‌المللی ایران بود. لازمهٔ چنین چرخشی تعدیل در اقدامات پیشین در جهت گسترش هویت سراسری ایدئولوژیک بود و از همین رو بین گرایش سیاسی جدیدی که در پیرامون سیاست سازندگی پدیدار شده بود با گرایش روحانیت مسلط که نماینده اصلی ایدئولوژی اسلامی به شمار می‌رفت اختلافات و کشمکشهایی پیش آمد. اختلاف نظر معروف بین دو طرف بر سر تعهدگرایی و تخصص‌گرایی یکی از نشانه‌های اختلاف در تعبیر خودفهمی و هویت سیاسی بود. بر طبق استدلال جناح راست تخصص‌گرایی موجب غرب‌گرایی وگرایش‌های ضدارزشی و تهاجم فرهنگی و نهایتاً زوال هویت و خودفهمی اسلامی مردم می‌شود. در مقابل اجرای مواضع گرایش سیاسی جدید در زمینه ضرورت گسترش روابط با غرب و با نظام اقتصاد جهانی نیازمند برخی تجدیدنظرهای اساسی در ایدئولوژی سنتگرایی و در هویت‌بخشی و خودفهمی ایدئولوژیک به مفهوم رایج در دههٔ پیش بود.

شکاف و فاصله میان هویت و خودفهمی ترسیم شده در ایدئولوژی انقلاب و خودفهمی‌ها و هویت‌هایی که به دلایل مختلف در حال شکل‌گیری بوده‌اند، به تدریج ابعادی بحرانی به خود گرفته است. این دلایل از یک سو به ضعف هویت‌سازی اسلامی در داخل و مقاومت اشکال گوناگون هویت‌ها در مقابل آن و از سوی دیگر به گسترش پیوندهای فرهنگی و اجتماعی بواسطه پیشرفت فرآیندهای جهانی شدن باز می‌گردد. تحولات دوران سوم پس از ۱۳۷۶ موجب

شده تا عرصهٔ عمومی و ساختارهای ارتباطی بر روی دیگر هویت‌ها و خودفهمی‌های نهفته در پس ردای هویت رسمی گشوده شود.

بدین سان گفتمان سنتگرایی ایدئولوژیک در حوزه هویت‌سازی و خودفهمی به نحو بی‌سابقه‌ای دچار بحران شده است. یکی از مضامین اصلی جنبش اصلاحات و جامعه مدنی و مردمسالاری دینی شناسایی نسبی هویت‌ها و خودفهمی‌های متکثر و مقابله با هویت‌سازی ایدئولوژیک و فراگیر بوده است. گفتمان دموکراتیک در مقابل هویت و خودفهمی ایدئولوژیک بر تکثر و پراکندگی هویت‌ها تأکید بیشتری گذاشته است.

به طور خلاصه در سالهای اولیه انقلاب خودفهمی و هویت ایدئولوژیک ـ سیاسی اسلامی بواسطه عوامل مختلف بویژه بسیج سیاسی و عملکرد دستگاههای ایدئولوژیک دولت گسترش یافت و به عنوان شالودهٔ اصلی در هویت، هویت‌های متکثر و پراکنده را در جایگاه غیریت قرار داد. دولت جمهوری اسلامی به عنوان دولتی ایدئولوژیک یا **مکتبی** از آغاز استقرار خود با طرح مفهوم ایده‌آل **انسان متعهد و مکتبی** در پی پرورش انسانی بود که همهٔ هویت‌ها و خودفهمی‌هایش در پرتو هویت ایدئولوژیکش محو و بی‌رنگ شود. از لحاظ شیوهٔ کار، دولت جمهوری اسلامی با ایجاد تمرکز در قدرت سیاسی، همه مراکز اقتدار و قدرت دیگری را که می‌توانست مردم را بر حول هویت‌ها و خودفهمی‌های دیگر بسیج و سازماندهی کند، مطیع ساخت. بدین سان حوزهٔ عمومی جامعه صرفاً عرصه ظهور هویت ایدئولوژیک شد و در عین حال کارگزاران ایدئولوژی اسلامی در عرصه‌های مختلف در پی تحریم هویت‌ها و خودفهمی‌های دیگر و یا دست کم جلوگیری از تشکیل کردارهای سیاسی و اجتماعی بر اساس آن خودفهمی‌ها برآمدند.

اما در دههٔ دوم انقلاب ساختارهای هویت و خودفهمی بواسطه عوامل گوناگون دچار دگرگونی چشمگیری شدند وبا ضعف و زوال تدریجی در ساختار هویت و خودفهمی ایدئولوژیک گرایش فزاینده‌ای به ظهور انواع هویت‌ها و خودفهمی‌های دیگر از جمله هویت‌های ملی، محلی، قومی، طبقاتی، سِنی، جسنی و غیره پدیدار شده‌اند. امروزه خودفهمی نسلی و سِنی در قالب مقولهٔ

جوانان، نسل جوان و مسائل و مشکلات آنان وضوح بیشتری یافته است. همچنین در سایهٔ گسترش جنبش‌های زنان، هویت جنسی زنان از گفتمان ایدئولوژیک استقلال بیشتری پیدا کرده است. خودفهمی‌های طبقاتی در قالب جنبش‌ها و حرکت‌های طبقاتی مثل (کارگران و یا معلمان) نیز تعیّن بیشتری یافته است. همچنین نشانه‌های فزاینده‌ای از گسترش هویت‌های قومی، محلی، فرهنگی، زبانی و مذهبی و فرقه‌ای در سالهای اخیر به چشم می‌خورد. چنانکه اشاره شد برخی عوامل اصلی در کثرتگرایی هویتی به این معنا مؤثرتر بوده‌اند؛ از جمله باید از بحران دولت ایدئولوژیک در امر استقرار هویت ایدئولوژیک، خلأ ناشی از زوال آن هویت، تحولات ساختاری در جامعه و اقتصاد و فرهنگ (از جمله گسترش شهرنشینی، صنعتی شدن، مهاجرت، گسترش سرمایه‌داری تجاری، گسترش آموزش و تحرک طبقاتی)، و تحولات اجتماعی و فرهنگی ناشی از انقلاب ارتباطات و اطلاعات و فرآیند جهانی شدن نام برد.

نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم تجربه هویت‌سازی در ایران قرن بیستم نشان می‌دهد که هویت‌های ناب در مقام مقایسه با واقعیت پراکندگی، چندگانگی و پارگی هویت‌ها، مقوله‌ای موهوم و برساخته‌ای ایدئولوژیک‌اند. از چشم‌انداز دیالکتیک تاریخ لایه‌های گوناگون هویت‌ها در هم می‌آمیزند و آمیزه‌های گوناگونی ایجاد می‌کنند. پس اگر هویت‌سازی ناب و خالص فرآورده‌ای ایدئولوژیک باشد، در آن صورت با افول و زوال ایدئولوژیها، تنوع و چندگانگی هویت‌ها بروز می‌یابد.

قرن بیستم قرن پیدایش و گسترش انواع ایدئولوژیهای هویت‌ساز بود. هویت‌سازیهای پررنگ و دشمن‌تراشیهای بزرگ فرآورده ایدئولوژیهای بزرگ و سراسری بوده‌اند. در مقابل امروز، تا آنجایی که فرآیند جهانی شدن به زوال علائق ایدئولوژیک و گسترش علائق اقتصادی می‌انجامد، زمینه برای زوال هویت‌های ایدئولوژیک سراسری و ظهور پراکندگیها و پارگیهای واقعی در هویت به شیوه فزاینده‌ای فراهم می‌شود.